РЕНЕ ГЕНОН

ЦАРСТВО КОЛИЧЕСТВА И ЗНАМЕНИЯ ВРЕМЕНИ

ОЧЕРКИ ОБ ИНДУИЗМЕ

ЭЗОТЕРИЗМ ДАНТЕ



Annotation

Впервые переведенный на русский язык труд под общим названием "Очерки об индуизме" (1968) включает в хронологическомпорядке статьи, опубликованные в период с 1930 по 1949 годы, а также предпринятый Геноном обзор книг и статей других авторов на эту же тему. Эта работа очень важна для понимания взглядов Генона и, в особенности, его главной и фундаментальной доктрины о единой духовной Традиции.

Рене Генон
Очерки об индуизме

АТМА-ГИТА[1]

Мы уже упоминали[2] о внутреннем смысле Бхагавадгиты, которую при рассмотрении с этой точки зрения следует называть Атма-Гита: так как нас просили дать некоторые разъяснения по этому поводу, то мы думаем, что их будет небезынтересно дать здесь.

Бхагавадгита, которая, как известно, есть извлеченный из Махабхараты[3] эпизод, столько раз была переведена на западные языки, что она стала всем хорошо известна: но, по правде говоря, из этих переводов нет ни одного, который бы свидетельствовал об истинном ее понимании. Даже сам перевод названия, то есть «Chant du Bienheureux», представляется, в общем, несколько неточным, так как на самом деле основное значение слова Bhagavat «славный» и «уважаемый»; значение «счастливый» {heureux) тоже присутствует, но на втором плане, к тому же оно довольно плохо подходит к данному случаю.[4] Действительно, Bhagavat — это эпитет, приложимый ко всем божественным аспектам, а также к существам, которые считаются особенно достойными почитания.[5] Идея счастья, которая, по сути, носит исключительно индивидуальный и человеческий характер, не включается сюда с необходимостью. Нет ничего удивительного в том, что этот эпитет присваивается именно Кришне, который не только является почитаемым персонажем, но который, будучи восьмым аватарой Вишну, реально соответствует божественному аспекту: но здесь есть и кое-что еще.

Чтобы понять это, надо вспомнить, что существуют две точки зрения, вишнуитов и шиваитов, соответствующие двум великим путям, пригодным для существ различной природы, каждый из которых принимает в качестве опоры для восхождения к Высшему Принципу один из двух божественных аспектов, в некотором смысле дополняющих друг друга, которым они обязаны своими соответствующими обозначениями, и каждый из которых транспонирует этот аспект таким образом, что его отождествляют с самим Принципом, рассматриваемым без всякого ограничения и по ту сторону какого-либо определения или конкретизации. Вот почему шиваиты обозначают Высший Принцип как Махадэва или Махешвара, что является, собственно говоря, эквивалентом Шивы, тогда как вайшнавы обозначают его каким-нибудь именем Вишну, как, например, Нараяна или Бхагават, последнее имя используется определенной ветвью последователей,

носящих поэтому наименование Бхагаваты. Впрочем, в этом нет никакого противоречия: имена множественны, как и пути, которым они соответствуют, но все эти пути более или менее прямо ведут к одной и той же цели; индуистская доктрина ничего не имеет общего с западной исключительностью, для которой один и тот же путь должен соответствовать в равной мере всем существам без всякого учета существующих различий в их природе.

Теперь легко понять, что Бхагават, отождествляемый с Высшим Принципом, тем самым является не чем иным, как необусловленным Атманом. И так действительно обстоит дело для всех тех случаев, когда Атман рассматривается и в «макрокосмическом» порядке и в «микрокосмическом», в зависимости от того, какое будет применение при различных точках зрения; очевидно, мы не можем здесь и мечтать представить развернуто все то, что мы уже высказали по этому поводу.[6] Здесь нас самым непосредственным образом интересует то применение, которое мы можем назвать «микрокосмическим», то есть такое, какое осуществляется в каждом существе, рассматриваемом в частности; в этом отношении Кришна и Арджуна представляют соответственно «Само» и «я» {Soi и moi), личность и индивидуальность, которые суть не обусловленный Атман и дживатман. С этой внутренней точки зрения поучение, даваемое Кришной Арджуне, есть интеллектуальная, сверхрациональная интуиция, при помощи которой «Само» общается с «я», когда последнее «квалифицировано» и подготовлено таким образом, что это общение может быть действительно установлено.

Следует заметить, поскольку это исключительно важно для того, о чем идет речь, что Кришна и Арджуна представлены как взошедшие на одну и ту же колесницу, эта колесница есть «повозка» существа, рассматриваемого в его проявленном состоянии; и в то время, как Арджуна сражается, Кришна управляет колесницей, не сражаясь, то есть сам не будучи вовлечен в действие. Действительно, битва, о которой идет здесь речь, символизирует действие в самом общем смысле, в той форме, которая присуща природе и функциям кшатриев, чему и посвящена специально книга,[7] поле битвы (Кшетра) есть область действия, в которой индивид развертывает свои возможности; и это действие осуществляет никоим образом не изначальное существо, постоянное и неподвижное, оно касается только индивидуальной «живой души» (дживатман). Двое взошедших на одну и ту же колесницу суть, следовательно, то же самое, что и две птицы, о которых идет речь в Упанишадах: «Две птицы,

неразлучные друзья, сидят на одном дереве; одна ест плоды дерева, а другая смотрит, но не ест».[8] Здесь тоже представление действия, но с другой символикой: первая из двух птиц есть дживатман, а вторая есть необусловленный Атман. То же самое относится к «двоим, которые вошли в пещеру», о которых идет речь в другом тексте.[9] И если эти двое всегда тесно связаны, то они суть одно перед лицом абсолютной реальности, так как дживатман отличается от Атмана лишь иллюзорно.

Существует также для выражения этого единства и как раз в прямой связи с Атма-Гитой особенно примечательный термин, а именно Наранараяна. Известно, что Нараяна — «тот, кто ходит (или носится) по водам» — это имя Вишну, приложимое при помощи переноса к Параматме или к высшему Принципу, как мы уже говорили выше; воды представляют здесь формальные или индивидуальные возможности.[10] С другой стороны, нара (nara) или нри (nri) — это человек, индивидуальное существо, принадлежащее человеческому роду; уместно отметить тесную связь, существующую между этим словом и словом нара, обозначающим воды;[11] впрочем, это увело бы нас слишком далеко от нашей темы. Таким образом, Нара и Нараяна суть, соответственно, индивидуальное и универсальное, «я» и «Само», проявленное состояние бытия и его непроявленный принцип; и связаны они неразрывно в один ансамбль Наранараяна, о котором иногда идет речь как о двух аскетах, сидящих на Гималаях, что напоминает, в частности, последний из упоминавшихся только что текстов из Упанишад, текст, в котором «двое вошедших в пещеру» обозначаются в то же время как «пребывающие на самой высокой вершине».[12] В этом же самом ансамбле также Нара есть Арджуна, а Нараяна есть Кришна. Это двое, взошедшие на одну и ту же повозку; и всегда, под тем или иным именем, и какие бы ни использовались символические формы, это — дживатман и Параматман.

Эти замечания позволят нам понять то, что представляет собою внутренний смысл Бхагавадгиты, смысл, по отношению к которому все остальные будут лишь более или менее его случайными приложениями. Так именно будет обстоять дело в отношении социального смысла, в котором функции созерцания и действия, соотносимые соответственно со сверхиндивидуальным и индивидуальным, рассматриваются как присущие брахманам и кшатриям.[13] Говорят, что брахман есть тип существа фиксированного и неподвижного (sthavara), а кшатрий есть тип существа подвижного и меняющегося (jangama);[14] без труда здесь можно увидеть аналогию, которая существует между этими двумя классами существ, с

одной стороны, и с другой стороны — неподвижной личностью и индивидуальностью, подверженной изменению; и этим непосредственно устанавливается связь между этим смыслом и предшествующим. Мы видим, кроме того, что даже там, где речь идет специально о кшатрии, он, поскольку действие есть его собственная функция, может символизировать индивидуальность, какова бы она ни была, которая принудительно вовлечена в действие самими условиями своего существования, тогда как брахман, ввиду своей функции созерцания и чистого знания, представляет высшие состояния бытия.[15] Таким образом можно сказать, что всякое существо имеет в самом себе брахмана и кшатрия, но с преобладанием той или другой из этих двух природ, вследствие чего его тенденции помещают его главным образом на сторону созерцания или на сторону действия. Из этого видно, что важность поучения, содержащегося в Бхагавадгите, далека от того, чтобы ограничиваться только кшатриями в собственном смысле слова, хотя форма, в которой это поучение представлено, подходит им наилучшим образом.

ДУХ ИНДИИ[16]

Противоположность между Востоком и Западом, сведенная к самым простым понятиям, по сути тождественна противоположности, которую обычно усматривают между созерцанием и действием. Мы прежде уже рассматривали возможные различные точки зрения, занимаемые при исследовании отношений между этими двумя понятиями: являются ли они на самом деле двумя противоположностями, дополняют ли они друг друга, или же отношения между ними определяется, скорее, как субординация, а не координация? Итак, здесь мы очень бегло резюмируем эти замечания, необходимые для тех, кто хочет понять дух Востока вообще и дух Индии, в частности.

Точка зрения, состоящая в простом противопоставлении друг другу созерцания и действия, является наиболее внешней и поверхностной из всех. Противоположность, по всей очевидности, существует, но она не может быть абсолютно несводимой; впрочем, то же самое можно сказать о любых противоречиях, которые перестают быть таковыми, как только поднимаются над некоторым уровнем, на котором они выступают во всей своей реальности. Кто говорит о противоположности или контрасте, говорит тем самым о дисгармонии или нарушении равновесия, то есть о чем-то таком, что может существовать только при частной и ограниченной точке зрения; в совокупности вещей равновесие создается суммой всех нарушений равновесия, и все частичные беспорядки содействуют, волей или неволей, всеобщему порядку.

Когда же рассматривают созерцание и действие как взаимодополняющие, то располагаются уже на более глубокой и истинной точке зрения, чем предыдущая, потому что оппозиция оказывается примиренной и разрешенной, два ее термина в некотором роде оказываются уравновешенными. В этом случае речь идет о двух равно необходимых элементах, которые взаимно дополняют и обосновывают друг друга, образуя двойную активность, внутреннюю и внешнюю, одного и того же бытия, будь то человек, взятый в отдельности, или человечество, рассматриваемое в целом. Несомненно, данная концепция более гармонична и удовлетворительна, нежели первая, тем не менее, если придерживаться исключительно ее, то в силу корреляции, установленной подобным образом, возникает искушение поставить на один и тот же уровень созерцание и действие таким образом, чтобы удерживать,

насколько возможно, равновесие между ними, никогда не ставя вопрос о каком-либо превосходстве одного над другим. Однако в действительности этот вопрос всегда остается актуальным, относительно же антитезы Запада и Востока можно сказать, что суть состоит в том, что Восток поддерживает превосходство созерцания, тогда как Запад, в особенности, современный Запад, утверждает, напротив, превосходство действия над созерцанием. Здесь вовсе не идет речь о точках зрения, каждая из которых может иметь свое оправдание и быть принята отчасти как выражение относительной истины; отношение субординации, являясь необратимым, делает эти две представленные концепции реально противоречащими друг другу, следовательно, исключающими друг друга, так что одна необходимым образом истинна, а другая — ошибочна. Следовательно, надо выбирать, и необходимость этого выбора никогда, может быть, не представала с такой настоятельностью и неотложностью, как в современных обстоятельствах; в ближайшем будущем она предстанет, возможно, с еще большей настоятельностью.

В некоторых других работах[17] мы показывали, что созерцание превосходит действие, как неизменность превосходит изменение. Действие, будучи лишь переходной и мгновенной модификацией бытия, никак не может в себе самом иметь свой принцип и достаточное основание; если оно не связано с принципом, существующим вне его случайной области, то оно есть чистая иллюзия; и этот принцип, из которого оно извлекает всю свою реальность, доступную восприятию, и свое существование и даже саму свою возможность, может находиться только в созерцании или, если угодно, в познании. Более того, в своем самом общем значении изменение непостижимо и противоречиво, то есть невозможно без принципа, из которого оно происходит и который, поскольку это его принцип, не может быть ему подвержен, и, следовательно, неизбежно является неподвижным; на Западе именно поэтому Аристотель еще в античности утверждал необходимость «неподвижного двигателя» всех вещей. Очевидно, что действие принадлежит миру изменения, «становления»; одно только познание позволяет выйти из этого мира и присущих ему ограничений, и когда оно достигает неподвижного, оно само овладевает неподвижностью; так как всякое познание есть, в сущности, отождествление со своим объектом. Именно это игнорируют современные западные люди, которые, осуществляя познание, рассматривают его как только рациональное и дискурсивное, и, следовательно, непрямое и несовершенное, то, что можно назвать познанием через отражение; и все чаще само это познание низшего

рода они ценят только в той мере, в какой оно может прямо служить практическим целям: вовлеченные в действие до степени отрицания всего, что его превосходит, они не замечают, что само действие из-за отсутствия принципа также дегенерирует в суетливость, настолько же напрасную, насколько бесплодную.

В социальной организации Индии, которая является лишь одним из приложений к человеческому порядку метафизической доктрины, отношения познания и действия представлены в отношениях первых двух каст, брахманов и кшатриев, собственными функциями которых соответственно они и являются. Говорят, что брахман есть тип стабильных существ, а кшатрий есть тип существ подвижных и изменчивых; таким образом, все существа этого мира, согласно своей природе, принципиально находятся в связи с одним или с другим типом, так как существует совершенное соответствие между космическим и человеческим порядками. Разумеется, дело обстоит не так, чтобы действие было запрещено для брахмана, а созерцание — для кшатрия, но оно подобает им лишь по случаю, а не по существу. Свадхарма, то есть собственный закон касты в соответствии с природой присущего ей бытия, состоит для брахмана в познании и в действии для кшатрия. Таким образом, брахман выше кшатрия, как познание выше действия. Иными словами, духовная власть выше светской, и именно признавая свою подчиненность первой, вторая будет законной, то есть она поистине будет тем, чем она должна быть. Иначе говоря, отделяясь от своего принципа, она будет осуществляться лишь беспорядочным образом и фатально придет к своей гибели.

Кшатриям естественно и нормально принадлежит всякое внешнее могущество, потому что область действия — это внешний мир; но это могущество есть ничто без внутреннего, чисто духовного принципа, в котором укоренен авторитет брахманов и в котором оно находит свою единственную ценную гарантию. В обмен на эту гарантию кшатрии должны с помощью находящейся в их распоряжении силы обеспечивать для брахманов средство осуществления их собственной функции познания и обучения в мире, в укрытии, защищающем от волнений и суеты; это то, что подразумевают под фигурой Сканда, Господина войны, охраняющего медитацию Ганеши, Господина познания. Таковы правильные отношения между светской и духовной властью; и если бы они соблюдались всегда и везде, то никогда никакой конфликт между ними не смог бы возникнуть, каждая занимала бы свое место, которое по праву должно ей принадлежать в соответствии с иерархией функций и существ, иерархией, строго согласующейся с природой вещей. Ясно, что место, принадлежащее

кшатриям и, следовательно, действию, будучи подчиненным, далеко не ничтожно, так как оно соответствует всей полноте внешней власти, военной. Административной и юридической одновременно, что синтезируется в функции царской власти. Брахманы должны осуществлять лишь власть невидимую, которая как таковая может игнорироваться простыми людьми, от чего она не перестает быть принципом всей видимой власти: этот ее авторитет является как бы стержнем, вокруг которого вращаются все вещи, фиксированной осью, вокруг которой мир совершает свое обращение, неподвижным центром, который направляет и упорядочивает космическое движение, не участвуя в нем; именно это представляет древний символ свастики, который поэтому есть один из атрибутов Ганеши.

Следует добавить, что место, которое надлежит действию, будет более или менее велико в зависимости от обстоятельств его приложения; в этом народы действительно предстают как индивиды, и природа одних преимущественно созерцательная, а других — активная. Без сомнения, нет никакой другой страны, где способность к созерцанию была бы так распространена и так повсеместно развита, как в Индии; именно поэтому ее можно рассматривать как исключительную представительницу восточного духа. Напротив, среди западных народов у наибольшего числа людей, конечно же, доминирует способность к действию. И даже если бы эта тенденция не была искажена и преувеличена, как это происходит в настоящее время, она тем не менее продолжала бы существовать, так что созерцание остается лишь делом очень ограниченной элиты. Этого было бы достаточно, чтобы все оставалось в порядке, так как духовное могущество; совершенно в противоположность материальной силе, ни в коей мере не основано на числе; но в настоящее время западные люди поистине являются людьми без каст; никто из них не занимает место и функцию, которые соответствовали бы его природе. Этот беспорядок весьма быстро распространяется, этого не надо от себя скрывать, и он, кажется, уже достигает Востока, хотя затрагивает его пока лишь поверхностно и довольно ограниченно, касаясь в основном только более или менее прозападно настроенных восточных людей. Это, однако, не уменьшает опасности, которая, несмотря ни на что, рискует усугубиться, по крайней мере, временно; «западная опасность» не пустое слово, и Запад, который сам здесь первая жертва, хочет вовлечь все человечество в целом в погибель, которая ему угрожает по его собственной вине.

Это угроза неупорядоченного, лишенного своего принципа, действия; такое действие в самом себе есть чистое небытие, и оно может вести

только к катастрофе. Однако скажут, что если это существует, то значит, сам этот беспорядок должен в конечном счете войти в универсальный порядок, коего он есть элемент на том же основании, что и все остальное; и с высшей точки зрения это совершенно верно. Всякое бытие, знает ли оно об этом или нет, хочет оно этого или нет, полностью зависит от своего принципа во всем том, чем оно является. Беспорядочное действие само возможно только лишь через принцип всякого действия, но поскольку оно не осознает этот принцип и не признает своей зависимости от него, постольку оно оказывается неупорядоченным и лишенным положительной действенности. И если оно обладает самой низкой степенью реальности, приближающей ее к обычной иллюзии, то как раз потому, что она в наибольшей степени удалена от принципа, в котором только и есть абсолютная реальность.

С точки зрения принципа, есть только порядок; но с точки зрения случайности, беспорядок существует, и что касается земного человечества, то мы находимся в той эпохе, где беспорядок торжествует.

Можно задаться вопросом, почему это так, и учение индуизма с теорией космических циклов предоставит ответ на этот вопрос. Мы находимся в Кали-юге, в темном веке, где духовность сведена к своему минимуму самими законами развертывания человеческого цикла, приводящего к некоей прогрессирующей материализации через различные периоды, из которых этот является последним; под человеческим циклом мы здесь понимаем исключительно продолжительность Манвантары. К концу этого времени все спутывается, касты смешиваются, сама семья перестает существовать: не это ли в точности мы видим вокруг нас? Следует ли из этого заключить, что настоящий цикл заканчивается, и что вскоре мы увидим занимающуюся зарю новой Манвантары? Можно ли пытаться его остановить, в особенности, если подумать о все возрастающей скорости, с которой спешат события; но может быть, беспорядок еще не достиг своего предела, может быть, человечество должно спуститься еще ниже, в крайности полностью материальной цивилизации, прежде чем смочь подняться к принципу и к духовным и божественным реальностям? Впрочем, это неважно: рано или поздно это нисходящее движение, которое современные западные люди называют «прогрессом», дойдет до предела, и тогда закончатся «черные времена»; тогда появится Калки-аватара, всадник на белом коне, на голове которого знак верховной власти в трех мирах, тройная диадема, держащий в своей руке пылающий меч, подобный хвосту кометы; тогда мир беспорядка и заблуждения будет разрушен, и посредством очистительной и

возрождающей мощи Агни все вещи будут восстановлены и возрождены в целостности их первоначального состояния. Конец настоящего цикла есть одновременно начало будущего цикла. Те, кто знает, что так и должно быть, даже посреди худших обстоятельств не могут утратить своей неизменной безмятежности; как ни было бы неприятно жить в эпоху потрясений и почти всеобщего мрака, они не могут их загрязнить или поглотить, и именно это составляет силу истинной элиты. Несомненно, если мрак будет распространяться все больше, эта элита даже на Востоке может быть сведена к очень небольшому числу. Но достаточно того, чтобы лишь некоторые хранили в целостности истинное познание, чтобы быть готовыми, когда исполнятся времена, спасти все то, что еще может быть спасено из современного мира, что и станет зародышем мира будущего.

Эту роль сохранения традиционного духа со всем тем, что сюда реально включается, когда он понимается в его наиболее глубоком смысле, в настоящее время может исполнить только лишь Восток. Мы не хотим сказать, что весь Восток в целом, потому что беспорядок, идущий с Запада, может, к несчастью, в определенной мере достичь и его. Но именно на Востоке пока еще существует истинная элита, где встречается традиционный дух во всей своей жизненности. Впрочем, то, что здесь осталось, сводится к внешним формам, значение которых уже давно едва понятно, и если что-то на Западе может быть спасено, то это будет возможно только с помощью Востока; но для того, чтобы быть эффективной, эта помощь должна найти точку опоры в западном мире; но эта возможность в настоящее время представляется неясной.

Как бы то ни было, на всем Востоке Индия занимает привилегированное положение в рассматриваемом отношении; причиной этого является то, что без традиционного духа Индия была бы ничем. Действительно, индуистское единство (мы не говорим индийское) не есть ни единство расы, ни единство языка, оно есть исключительно единство традиции; индусы суть все те, кто действительно принадлежит этой традиции и только ей. Это объясняет ту самую способность к созерцанию, которая более характерна для Индии, чем для кого-либо другого: причастность к традиции, действительно, полностью реальна лишь в той мере, в какой она заключает в себе постижение учения, а оно состоит прежде всего в метафизическом познании, потому что именно в чистом метафизическом порядке располагается принцип, из коего следует все остальное. Вот почему Индия представляется как бы специально предназначенной поддерживать до конца превосходство созерцания над действием, с помощью своей элиты противопоставить непроницаемый для

распространения западного современного духа барьер, сохранить нетронутым сознание постоянства, неизменности и вечности, посреди мира, волнуемого непрестанными изменениями. Конечно, следует хорошо понимать, что неизменным является один только принцип, а его приложения, которым он дает место во всех областях, могут и даже должны меняться согласно обстоятельствам и времени, так как принцип абсолютен, а приложения относительны и случайны, как и мир, к которому они относятся. Традиция допускает бесконечно множественные и разнообразные приспособления в их модальностях; но все эти приспособления, если они осуществляются строго в соответствии с традиционным духом, есть не что иное, как нормальное развитие определенных последствий, извечно содержащихся в самом принципе. Следовательно, в любом случае речь идет лишь о том, чтобы сделать эксплицитным то, что до этого было имплицитным, и таким образом, основание, сама субстанция учения всегда остается тождественной при всех различиях внешних форм. Приложения могут быть различного рода; таковы, например, не только социальные установления, о которых мы уже упоминали, но и науки, когда они поистине то, чем должны быть; это указывает на сущностное различие, которое существует между концепцией этих традиционных наук и концепцией тех наук, что были созданы современным западным духом. Тогда как первые всю свою значимость получают от их соединения с метафизическим учением, последние под предлогом независимости замкнуты на самих себе и могут претендовать только на то, чтобы продвигать анализ все дальше, не выходя из своей ограниченной области и не отступая ни на шаг от своих ограничений; при этом анализ может быть продолжен бесконечно без того, чтобы когда-нибудь продвинуться в истинном познании вещей. Не из-за темного ли чувства этой невозможности современные люди стали предпочитать знанию само исследование, или же это так потому, что это исследование, не имеющее конца, удовлетворяет их потребность в непрестанном беспокойстве, которое само хочет быть собственной целью? Что делать восточным людям с этими пустыми науками, которые Запад претендует им принести, тогда как сами они обладают другими науками, несравненно более реальными и более обширными, и когда малейшее усилие интеллектуальной концентрации обучает их гораздо лучше, чем все эти фрагментарные и рассеянные взгляды, эта хаотическая куча фактов и понятий, связанных лишь более или менее фантастическими гипотезами, с трудом выстроенными для того, чтобы быть тотчас опрокинутыми и замещенными другими, которые будут обоснованы не лучше этих? И пусть

не гордятся сверх меры промышленными и техническими применениями, которым эти науки дали рождение, думая этим компенсировать все свои недостатки; никто не намеревается оспаривать, что они по крайней мере обладают этой практической полезностью, тогда как спекулятивная их ценность скорее иллюзорна; но как раз этим Восток никогда на самом деле не интересовался, он слишком мало чтит эти совершенно материальные преимущества, чтобы им пожертвовать свой дух, потому что он знает, сколь огромно превосходство позиции созерцания над позицией действия, и что все вещи, которые проходят, суть лишь небытие перед лицом вечности.

Истинная Индия для нас, следовательно, не есть эта более или менее модернизированная Индия, то есть вестернизированная, о которой мечтают некоторые молодые люди, воспитанные в университетах Европы и Америки и гордые от сознания того, что обладают знаниями, приобретенными ими, хотя с восточной точки зрения они лишь совершенные невежды, образующие, вопреки их претензиям, нечто совершенно противоположное интеллектуальной элите в том смысле, в котором мы ее понимаем. Истинная Индия, то есть та, которая всегда остается верной учению, передаваемому ее элитой через века, это та, которая в полноте сохраняет содержание традиции, источник которой находится дальше и выше, чем человечество; это Индия Ману и Риши, Индия Шри Рамы и Шри Кришны. Мы знаем, что это не всегда была та страна, которая обозначается этим именем; несомненно, что со времени первоначального арктического пребывания, о котором говорят Веды, она последовательно занимала много различных географических положений; возможно, что она займет еще и другие, но это неважно, так как она всегда там, где находится местопребывание этой великой традиции, поддержание которой среди людей есть ее миссия и основание ее бытия. Посредством непрерывной цепи ее мудрецов, ее гуру, ее йогов она продолжает существовать сквозь все превратности внешнего мира, непоколебимая как Меру, она будет длиться столько же, сколько Санатана Дхарма (что можно перевести как Lex perennis, то есть неизменный закон), и она никогда не перестанет созерцать все вещи фронтальным глазом Шивы в безмятежной неизменности присутствующей вечности. Все враждебные усилия в конечном счете разобьются об одну только силу истины, как облака рассеиваются перед солнцем, даже если им и удается на время скрыть его от наших взглядов. Разрушительное действие времени оставляет существовать лишь то, что превосходит время: оно поглотит всех тех, кто ограничил свой горизонт миром изменения и поместил всю реальность в

становление, тех, кто сделал себе религию из случайного и временного, так как «тот, кто жертвует одному богу, становится пищей этого бога». Но что оно может против тех, кто в себе самом носит сознание вечности?

КУНДИЛИНИ-ЙОГА[18]

Уже много раз вставал вопрос о работах Артура Авалона (г-на Джона Вудрофа), посвященных одному из малоизвестных аспектов индуистских учений; именуемый «тантризмом», поскольку он основывается на трактатах, называемых «тантрами», но будучи в действительности не так четко ограничен и более распространен, он всегда оставлялся ориенталистами в стороне, из-за трудности его понимания и одновременно из-за своего рода предубеждений, что, впрочем, есть прямое следствие непонимания. Одна из главных его работ, «Змеиная сила», была недавно переиздана.[19] Мы не предполагаем давать здесь ее анализ, что было бы почти невозможно и, к тому же, мало интересно (для тех наших читателей, кто владеет английским, лучше было бы обратиться к самой книге, о которой мы дадим лишь схематичное представление), а предполагаем лишь уточнить истинное значение того, о чем идет речь, но не обязывая себя при этом следовать тому порядку, в котором там ставятся проблемы.[20]

Прежде всего мы должны сказать, что не можем полностью согласиться с автором относительно фундаментального смысла слова «йога», которое буквально означая «единство»; оно не может пониматься без соотнесения по сути с высшей целью всякой «реализации»; он возражает на это, что вопрос о единстве может стоять лишь в отношении двух различных сущностей, а Дживатман не может реально отличаться от Параматмана. Это совершенно точно, но хотя индивид отличается от Всеобщего только иллюзорно, не следует забывать, что именно с индивида начинается всякая «реализация» (иначе само это слово не имело бы никакого смысла), и что, с его точки зрения, она представляет явление «единства», которое, по правде говоря, вовсе не есть нечто такое, «что должно быть осуществлено», а только осознание «того, что есть», то есть «Высшего Тождества». Такой термин, как йога, выражает, следовательно, аспект, приобретаемый вещами, видимыми со стороны проявления, и который, очевидно, иллюзорен по той же самой причине, что и само это проявление; но то же самое можно сказать обо всех формах языка без исключения, потому что они принадлежат к сфере индивидуального проявления, и достаточно об этом предупредить, чтобы их несовершенство не вводило нас в заблуждение и не заставляло бы видеть в этом выражение реального «дуализма». Лишь вторичным образом и при расширенном

толковании само слово «йога» можно приложить к ансамблю различных средств, используемых для достижения «реализации», средств, являющихся лишь подготовительными, к которым слово «единство», как бы его ни понимали, в собственном смысле не может быть применимо; но все это никак не влияет на то, о чем идет речь, поскольку если слову «йога» предшествует определение, позволяющее различать множество типов, то очевидно, что оно используется для обозначения средств, которые только и могут быть множественными, в то время, как цель необходимым образом одна и та же в любом случае.

Вид йоги, о которой идет речь, связан с тем, что называется лайя-йогой и что заключается главным образом в процессе «растворения» (лайя), то есть рассасывания в непроявленном различных конститутивных начал индивидуального проявления, это рассасывание осуществляется постепенно, согласно порядку, в точности обратному порядку произведения (шрешти, srishti) или развертывания (прапанха, prapancha) самого этого проявления[21] Начала или принципы, о которых идет речь, суть таттвы, которые Санкхьей {Sankhya) обозначаются как произведение Пракрити под влиянием Пуруши: «внутреннее чувство», то есть «ментальное» (манас, manas), соединено с индивидуальным сознанием (аханкара, ahankara) и через его посредство с интеллектом (Буддхи, Buddhi или Махат, Mahat); пять танмантр или тонких изначальных сущностей; пять способностей восприятия (джняниндрия, jnanendriyas) и пять способностей действия (кармаиндрия, karmendryas);[22] наконец, пять бхута (bhutas) или телесных начал.[23]

Каждый бхута с танматра (tanmatra), соответствующим ему, и способности восприятия и действия, которые из него следуют, рассасывается в том, что ему непосредственно предшествует согласно порядку произведения таким образом, что порядок растворения следующий: 1) земля (притхви, prithvi) с обонятельным качеством (гандха, gandha), чувством обоняния (гхрана, ghrana) и способность передвижения (пада, pada); 2) вода (ап, ap) с вкусовым качеством (раса, rasa), чувство вкуса (расана, rasana) и способность хватания (пани, pani; 3) огонь (теджас, tejas) с качеством видимости (рупа, rupa), чувство зрения (чакшус, chakshus) и способность выделения (пайю, payu); 4) воздух (вайю, vayu) с качеством тактильности (спарша, sparsha), чувство прикосновения (twach) и способность порождения (упастха, upastha); 5) эфир (акаша, akasha) с качеством звучания (шабда, shabda), чувство слуха (шротра, shrotra) и способность речи (вач, vach); и наконец, на последней стадии все

растворяется во «внутреннем чувстве» (манас), все индивидуальное проявление оказывается, таким образом, сведенным к своему первому термину и как бы концентрированным в одной точке, по ту сторону от которой существо переходит в другую сферу. Таковы, следовательно, шесть подготовительных степеней, которые должны последовательно пересекаться тем, кто следует этим путем «растворения», постепенно преодолевая, таким образом, различные ограничительные условия индивидуальности, прежде чем достичь сверх-индивидуального состояния, в котором может быть реализовано в Чистом Сознании (Чит), тотальном и абстрактном, действительное единство с высшим «Я» (Само, Параматман), единство, из которого непосредственно следует «Освобождение» (Мокша).

Чтобы лучше понять, что из этого следует, важно никогда не терять из виду понятие конструктивной аналогии между «Макрокосмом» и «Микрокосмом», в силу которого все то, что находится во Вселенной, также находится некоторым образом и в человеке, что Вишвасара-Тантра выражает в следующих словах: «То, что есть здесь, есть там; того, чего нет здесь, нет нигде» (Yad ihasti tad anyatra, yan nehastri na tat kwachit). Надо добавить, что ввиду существующего между всеми состояниями существования соответствия, каждое из них некоторым образом содержит в себе как бы отражение всех других, что позволяет «располагать», например, в области грубого проявления, будь то его рассмотрение в космическом масштабе или в масштабе человеческого тела, «регионы», соответствующие различным модальностям тонкого проявления, и даже со всей иерархией «миров», которые представляют собой столько же различных степеней вселенского существования.

Значит, легко понять, что в человеческом существе есть «центры», соответствующие каждой группе таттв, перечисленных нами, и что эти центры, хотя и принадлежащие по существу к тонкой форме (сукшашарира, sukshma-sharira), в некотором смысле могут быть «локализованы» в телесной или грубой форме (стхулашарира, sthula-sharira), или, лучше сказать, по отношению к ее различным частям эти «локализации» в реальности есть не что иное, как способ выражения соответствий, о которых мы только что говорили, соответствий, которые к тому же вполне реально предполагают специальную связь между конкретным тонким центром и конкретной определенной частью телесного организма. Так, шесть центров, о которых идет речь, соотносятся с подразделениями позвоночного столба, называемого Меру-данда {Meru-danda), потому что он образует ось человеческого тела, так же как с точки зрения «макрокосмической» Меру есть «ось мира»;[24] пять первых

соответствуют в восходящем направлении зонам копчиковой, крестцовой, поясничной, спинной и шейной, а шестой — церебральной части центральной нервной системы; но надо хорошо понимать, что они вовсе не являются нервными центрами в физиологическом смысле слова и что их ни в коем случае не следует смешивать с различными нервными сплетениями, как это утверждают некоторые, что, впрочем, находится в формальном противоречии с их «локализацией» внутри самого позвоночного столба, так как речь вовсе не идет о тождестве, а только об отношении между двумя различными порядками проявления, отношении, которое, впрочем, достаточно подтверждено тем фактом, что именно посредством нервной системы устанавливается одна из самых прямых связей телесного состояния с состоянием тонкого плана.[25]

Также точно, тонкие «каналы» (нади, nadis) не являются ни нервами, ни кровеносными сосудами; они, можно сказать, суть «линии направления, по которым следуют жизненные силы». Из этих «каналов» три главных суть сушумна, которая занимает центральную позицию, ида и пингала, то есть две, левая и правая нади, первая женская или негативная, вторая — мужская или позитивная, два последних канала соответствуют, таким образом, «поляризации» жизненных токов. Сушумна «расположена» внутри спинномозговой оси, доходя до отверстия, соответствующего темени (Брахма-рандхара); ида (ida) и пингала (pingala) проходят по внешней стороне той же самой оси, вокруг которой они перекрещиваются как бы двойным спиральным витком для того, чтобы достичь соответственно двух ноздрей, левой и правой, будучи связанными таким образом с чередующимся от одной к другой ноздре дыханием[26] Именно по ходу сушумны и даже, более точно, внутри нее (так как она описывается как заключающая в себе два других концентрических «канала», более тонких, называемые ваджра, vajra и читра, chitra),[27] расположены «центры», о которых мы говорили; а раз сама сушумна «локализована» в мозговом канале, то очевидно, что речь никоим образом не может идти здесь о каком-либо телесном органе.

Эти центры называются «колеса» (чакры) и описываются как лотосы (падма), каждый из которых имеет определенное число лепестков (расходящиеся лучами в интервале между ваджрой и читрой, то есть внутри первой и вокруг второй). Шесть чакр таковы: муладхара, в основании позвоночного столба; свадхистхана, соответствующая брюшной полости; манипура, в районе пупка; анахата, в районе сердца; вишуддха, в районе горла; аджна, в районе, расположенном между глазами, то есть в

«третьем глазу»; наконец, на темени вокруг Брахма-рандха есть седьмой «лотос», сахасрара или «тысячелепестковый лотос», который не включается в число чакр, потому что, как мы это увидим далее, он соотносится в качестве «центра сознания» с состоянием, которое по ту сторону ограничений индивидуальности.[28] Согласно описаниям, даваемым медитации (дхьяна, dhyana), каждый лотос носит в своем околоплодии янтру, или геометрический символ соответствующего бхута (bhuta), в котором есть его биджа-мантра (bija-mantra), поддерживаемый своей символической повозкой (вахана, vahana); здесь помещается также и «божество» (дэвата, devata), сопровождаемое определенного рода шакти. Божества, господствующие в шести чакрах и представляющие собою не что иное, как «формы сознания», посредством которых бытие переходит на соответствующие стадии, суть, соответственно, в порядке восхождения Брахма, Вишну, Рудра, Иша (Ишана, Isha), Садашива и Шамбху, которые, с другой стороны, с «макрокосмической» точки зрения, пребывают в шести «мирах» (лока), иерархически друг другу подчиненных: Бхурлока, Бхуварлока, Сварлока, Джаналока, Таполока (Tapobka или Тапарлока) и Ма-харлока. В Сахасраре господствует Парамашива, местопребывание которого есть Сатьялока; так же точно все эти миры имеют соответствие в «центрах сознания» человеческого существа аналогично тому, что мы только что обозначили. Наконец, каждый из лепестков различных «лотосов» несет на себе одну из букв санскритского алфавита, или может быть было бы точнее сказать, лепестки суть сами буквы;[29] но сейчас нет смысла останавливаться на этом более подробно, а необходимые дополнения к этому будут более уместны во второй части нашего исследования, после того, как мы скажем, что такое Кундалини, о чем мы еще не говорили до сих пор.

Кундалини — это аспект Шакти, рассматриваемой как космическая сила: это, можно сказать, та же самая сила, поскольку она присутствует в человеческом существе, где она действует как жизненная сила; само это имя Кундалини означает, что она представляется как бы скручивающейся вокруг самой себя, подобно змее; ее самые главные проявления, к тому же, осуществляются в виде движения по спирали, развертывающегося начиная с центральной точки, «полюсом» которого он является.[30] «Свернутость» символизирует состояние покоя, состояние «статической» энергии, предшествующей всем формам проявленной активности; иными словами, все более или менее специализированные жизненные силы, постоянно действующие в человеческом индивиде в своей двойной модальности,

тонкой и телесной, суть только лишь вторичные аспекты той самой Шакти, которая сама по себе, как Кундалини, остается неподвижной в «центре-корне» (муладхаре), как основа и опора всякого индивидуального проявления. Когда она «пробуждается», она разворачивается и движется, следуя восходящему направлению, вбирая в себя различные вторичные Шакти по мере того, как она пересекает различные центры, о которых мы только что говорили, до того момента, когда она объединяется с Парамашивой в тысячелепестковом «лотосе».

Природа Кундалини описывается одновременно и как световая (jyjotirmayi) и звуковая (шабдамайа, shabdamayi или мантрамайа, mantramayi); известно, что «световость» рассматривается собственно как тонкое состояние, а с другой стороны известна первенствующая роль звука в космогоническом процессе; многое можно было бы здесь также сказать с той же космогонической точки зрения о тесной связи, существующей между звуком и светом.[31] Мы не можем здесь распространяться об очень сложной теории звука (шабда) и об его различных модальностях (пара, para, или непроявленное, пашьянти или мадхьяма, обе принадлежащие к тонкому порядку и, наконец, вайкрийя, то есть артикулированное слово), теории, на которой покоится вся наука мантры (мантра-видья); но отметим, что тем самым объясняется не только присутствие биджа-мантр стихий внутри «лотосов», но также и присутствие букв на их лепестках. На самом деле, должно быть ясно, что здесь речь не идет о буквах в качестве их письменного начертания, ни даже об артикулированных звуках, воспринимаемых ухом; но эти буквы рассматриваются как биджа-мантры или «природные имена» всякой деятельности (крийя) в связи с таттвой соответствующего центра или как бы выражения в грубом звуке (вайкаришабда) тонких звуков, производимых силами, конституирующими эти деятельности.

Кундалини, остающаяся в состоянии покоя, пребывает в муладхаре-чакре, которая представляет собою, как мы уже говорили, центр, «локализованный» в основании позвоночного столба и есть корень (мула) сушумны и всех нади. Там же находится треугольник (трикона), называемый Трайпура,[32] являющийся местопребыванием Шакти (Шактипитха); она здесь закручена три с половиной раза[33] вокруг символического линга Шивы, обозначаемого как Сваямбху, закрывая своей головой Брахма-двара, то есть вход сушумны.[34] Есть еще два других линга, один (Бана) в анхата чакре, а другой (Итара) в аджна чакре; они соответствуют принципам «жизненных узлов» (грантхи), пересечение

которых образует то, что можно было бы назвать «критическими точками» в процессе Кундалини-йоги;[35] и есть, наконец, четвертый (Пара) в сахасраре, резиденции Парамашивы.

Когда Кундалини «пробуждена» соответствующими практиками, в описание которых мы здесь входить не будем, она проникает внутрь сушумны и, по ходу своего подъема, последовательно проходит «насквозь» различные «лотосы», которые при ее прохождении расцветают; и по мере того, как она таким образом достигает каждого центра, она вбирает в себя, как мы уже говорили, различные принципы индивидуального проявления, которые специально связанны с этим центром, и которые, вернувшись таким образом к потенциальному состоянию, вовлекаются вместе с ней в ее движение к высшему центру. В этом состоят стадии лайя-йоги; каждой из этих стадий относится также достижение определенных «сил» (сиддхи), но важно отметить, что не это составляет здесь существо дела, и даже не стоит останавливаться на этом, хотя главная тенденция западного человека придавать такого рода вещам значение, которое они не могут на самом деле иметь, как, впрочем, и всему тому, что называется «феноменами». Таким образом, как очень правильно замечает автор, йог (или, говоря точнее тот, кто находится на пути к тому, чтобы им стать) не стремится к обладанию каким-либо обусловленным состоянием, будь это даже самое высшее или «небесное» состояние, даже столь высокое, как только возможно, но стремится исключительно к «Освобождению»; тем более не следует привязываться к этим «силам», упражнение которых в целом открывает сферу самого внешнего проявления. Тот, кто стремится к этим «силам» ради них самих и кто ставит их целью своего развития вместо того, чтобы в них видеть лишь простые побочные результаты, никогда не будет истинным йогом, так как они образуют для него непреодолимые препятствия, мешая ему продолжать путь восхождения до своего последнего предела; вся его «реализация» будет состоять, таким образом, лишь в некотором расширении человеческой индивидуальности, обладающем ничтожной ценностью с точки зрения высшей цели. Нормальным образом «силы», о которых идет речь, должны считаться лишь знаками, обозначающими, что существо в действительности достигло той или иной стадии; если угодно, это внешнее средство контроля; но что действительно важно на любой стадии, так это определенное «состояние сознания», представленное, как мы говорили, «божеством» (дэвата), с которым человеческое существо отождествляется на этой ступени «реализации»; а сами эти состояния имеют ценность лишь как постепенная подготовка к высшему «единству», которое не имеет с ними никакой

общей меры, так как нет общей меры между обусловленным и не обусловленным.

Мы не будем здесь воспроизводить перечисление, которое уже было в первой части этого исследования, центров, соответствующих пяти бхута и «локализации» каждого из них;[36] они соотносятся с различными ступенями телесного проявления, и при переходе от одной к другой каждая группа таттв «растворяется» в непосредственно следующей за ней более высокой группе, более грубое всегда поглощается более тонким (sthulanam sukshme layah). В конце концов достигается аджна-чакра, где находится место тонких таттв «ментального» порядка и в околоплодии которого расположен священный слог Ом; этот центр так называется потому, что он получает свыше (то есть из сверхиндивидуальной сферы) распоряжение (аджна) внутреннего Гуру, который является Парамашивой, с которым «Само» в действительности тождественно.[37] «Локализация» этой чакры находится в прямой связи с «третьим глазом», который представляет собою «око Познания» (Джняна-чакра, Jnana-chakshus); соответствующий мозговой центр это шишковидная железа, которая вовсе не является «седалищем души», согласно поистине абсурдной концепции Декарта, но которая тем не менее играет чрезвычайно важную роль как орган соединения с экстрателесными модальностями человеческого существа. Как мы уже объясняли, функция «третьего глаза» по существу относится к «чувству вечности» и к восстановлению «первичного состояния» (мы уже об этом сообщали не один раз в связи с Хамса, в форме которого Парамашива проявляется в этом центре); стадия «реализации», соответствующая аджна-чакре, следовательно, заключает в себе совершенство человеческого существа, и здесь точка контакта с высшими состояниями, к которым относится все то, что находится за этой стадией.[38]

Над аджной имеются две второстепенные чакры, называемые манас и сома;[39] и в самом околоплодии сахасрары есть еще один «лотос» с двенадцатью лепестками, содержащий в себе самый высший треугольник Камакала, который есть местопребывание Шакти.[40] Шабдабрахма, то есть «причинное» и непроявленное состояние звука (шабда, shabda), представлено Камакалой (Kamakala), которая представляет собой «корень» (мула, mula) всех мантр и имеет свое низшее соответствие (могущее быть рассмотрено как его отражение по отношению к более грубому проявлению) в треугольнике Трайпура муладхары. Мы не можем и мечтать дать здесь подробности очень сложных описаний, которые даются для

медитации этим различным центрам и которые по большей части относятся к мантра-видье, ни перечисления различных особых Шакти, которые имеют свое «местопребывание» между аджной и сахасрарой. Наконец, сахасрара, называемая Шивастхана, потому что здесь помещается Парамашива в единстве с высшей Нирвана-Шакти, «Матерью трех миров»; это «жилище блаженства», где реализуется «Само» (Атман). Тот, кто поистине и полностью познал сахасрару, освобожден от «переселения» (самсары), так как он разорвал самим этим познанием все узы, которые держали его связанным, и с этого времени он достигает состояния дживанмукта.

*

Закончим мы одним наблюдением, которое, как мы думаем, еще нигде не было сделано, относительно согласованности центров, о которых здесь шла речь, с Сефиротами Каббалы, которые на самом деле, как и любая вещь, необходимо должны иметь соответствия в человеческом существе. Могут возразить, что Сефирот всего десять, тогда как шесть чакр и сахасрара образуют в сумме только семь; но это возражение отпадает, если обратить внимание, что в порядке «дерева Сефирот» имеется три, расположенные симметрично, пары на правом и левом «столпах», таким образом, что ансамбль Сефирот распределяется только на семь различных уровней; рассматривая их проекции на центральную ось «срединный столп», который соответствует сушумне (два боковых «столпа», таким образом, соотносятся и идой и пингалой) все оказывается приведенным к семерке.[41]

Если начать сверху, то нет никакого затруднения, касающегося сходства сахасрары, «локализованной» в темени (букв, «в короне головы»), с высшей Сефиротой Кэтер, имя которой означает в точности «корона». Далее идет Хокма и Бина (Мудрость и Понимание), которые должны соответствовать аджне, и двоичность которых могла бы даже быть представлена в двух лепестках этого «лотоса»; к тому же их «результатом» является Даат (Daath), то есть «Познание», а мы видели, что «локализация» аджны тоже соотносится с «оком Познания».[42] Следующая пара, то есть Хезед и Гебура, согласно очень обобщенному символизму, касающемуся атрибутов «Милосердие» и «Справедливость», в человеке может быть соотнесена с двумя руками;[43] эти две Сефирот размещаются таким

образом на двух плечах и, следовательно, на уровне горловой области, соответствующей вишуддхе.[44] Что касается Тиферет, то ее центральная позиция явно соотносится с сердцем, что непосредственно ведет к ее соответствию с анахатой. Пара Нецах и Ход (Победа и Великолепие) располагаются на бедрах, местах прикрепления нижних конечностей, как Хезед и Гебура на плечах, местах прикрепления верхних; но бедра находятся на уровне области пупка, следовательно, манипуры. Наконец, относительно двух последних Сефирот, то кажется, что уместно рассмотреть их инверсию, так как Иесод, согласно самому значению этого имени, есть «основание», что в точности соответствует муладхаре. И тогда следует отождествить Малкут со свадхистханой, что касается имен, то Малкут это «Царство», а свадхистхана буквально означает «собственное жилище» Шакти.

Несмотря на большой объем этой статьи, мы смогли коснуться лишь некоторых аспектов поистине неисчерпаемого предмета, надеясь только на то, что нам удастся сделать некоторые разъяснения, полезные для тех, кто хотел бы далее продолжать исследования.

ИНДУИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ПЯТИ ЭЛЕМЕНТОВ[45]

Известно, что в индуистской доктрине «космологическая» точка зрения представлена главным образом Вайшешика (Vaisheshika), а также, в другом аспекте, Санкхья (Sankhya), которые могут быть охарактеризованы одна как «синтетическая», а другая как «аналитическая». Название Вайшешика происходит от vishesha, которое означает «различимый характер» и, следовательно, «индивидуальная вещь»; таким образом, оно означает, собственно говоря, ветвь доктрины, приложимую к познанию вещей индивидуальным и различающим способом. Эта точка зрения самым точным образом соответствует, учитывая различия, следующие с необходимостью из соответствующих способов мышления, тому, что греки, в особенности в период «досократиков», называли «физической философией». Мы, однако, предпочитаем использовать термин «космология», чтобы избежать всяческой двусмысленности и чтобы лучше заметить глубокое отличие, которое существует между тем, о чем идет речь здесь и современной физикой; впрочем, именно так понималась «космология» в Средние Века на Западе.

Вайшешика, включая в свой предмет то, что относится к чувственным и телесным вещам исключительно индивидуального порядка, занимается теорией элементов, которые являются конститутивными принципами тел, настолько детально, насколько не могла бы это сделать ни одна другая доктрина; тем не менее, следует отметить, что к ним тоже необходимо обращаться, и в особенности, к Санкхье, когда речь идет об исследовании более универсальных принципов, от которых происходят эти элементы. Этих элементов, согласно индуистской доктрине, пять; на санскрите они называются бхута (bhutas), слово, производное от корня bhu, который означает «быть», но в более конкретном смысле «существовать» (subsister), то есть указывает на проявленное бытие, рассматриваемое в его «субстанциальном» аспекте (сущностный аспект выражается корнем as); следовательно, некая идея «становления» связывается с этим словом, так как источник всякого «становления» находится именно на стороне «субстанции», в противоположность неизменяемости «сущности»; и именно в этом смысле Пракрита или «Универсальная Субстанция» может быть названа собственно «Природой», словом, которое, как и его греческий

эквивалент phusis, заключает в себе прежде всего по своему этимологическому происхождению ту же самую идею «становления». Следовательно, элементы рассматриваются как субстанциальные определенности или, в других терминах, как модификации Пракрити, модификации которой (как ее телесное существование) обладают чисто случайным характером по отношению к ней самой, ограниченной в качестве модальности некоторым ансамблем определенных условий, есть не более чем простая случайность по отношению к универсальному Существованию (Existence), рассматриваемому в его целостности.

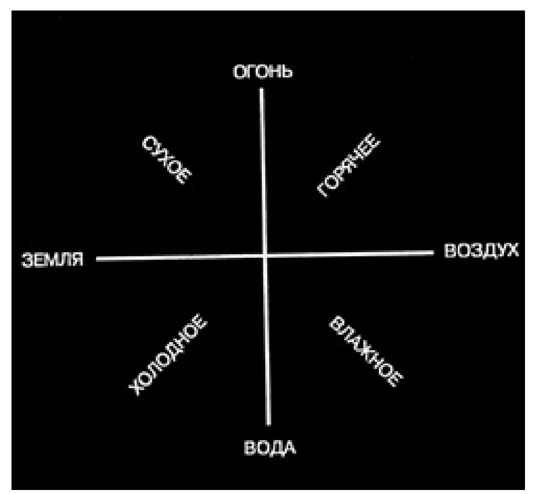
Если теперь рассматривать в бытии «сущность» в соотношении с «субстанцией», а эти два аспекта являются дополняющими друг друга и соответствующими тому, что мы можем назвать двумя полюсами универсального проявления, что позволяет сказать, что они суть выражения Пуруши и Пракрити в этом проявлении, то необходимо, чтобы этим субстанциальным определенностям, которые представляют собою пять телесных элементов, соответствовало равное число сущностных определенностей или «элементарных сущностей», которые суть, можно было бы сказать, «архетипы», идеальные или «формальные» (в аристотелевском смысле слова) принципы, и которые принадлежат не только к телесной области, но и к области тонкого проявления. Действительно, Санкхья так и рассматривает пять элементарных сущностей, которые получили имя танматры (tanmatras): этот термин обозначает буквально «меру» или «означенность», ограничивающую собственную область определенного качества или «чтойности» в универсальном Существовании. Само собою разумеется, что эти танматры в силу того, что они принадлежат тонкому порядку, ни в коей мере не являются воспринимаемыми чувствами как телесные элементы и их сочетания; они «познаваемы» лишь идеально и могут получать свое конкретное значение только по аналогии с разными порядками чувственных качеств, которые им соответствуют, потому что именно качество есть здесь случайное выражение сущности. Действительно, они обычно обозначаются теми же названиями, что и качества: слуховое или звуковое (shabda), тактильное {sparsha), визуальное (rupa, с двойным смыслом формы и цвета), вкусовое (rasa), обонятельное (gandha); но отметим, что эти обозначения должны восприниматься лишь как аналоги, поскольку эти качества могут рассматриваться здесь только в изначальном, в некотором роде, в «не-развернутом» состоянии, потому что, как мы увидим, только через бхута они действительно будут проявляться в чувственном порядке. Концепция танматр необходима, когда хотят

соотнести понятие элементов с принципами универсального существования, к которым она тогда тоже имеет отношение, но в этом случае с «субстанциальной стороны», и при другом порядке рассмотрения, о котором мы будем говорить далее; напротив, эта концепция не привлекается, когда ограничиваются изучением индивидуальных существований и чувственных качеств как таковых, вот почему в учении Вайшешика о ней нет речи, которое по определению располагается на этой последней точке зрения.

Напомним, что признаваемые индуистской доктриной пять элементов суть следующие: акаша—эфир; вайю — воздух; теджас — огонь; ап — вода; притхви — земля. Таков порядок их развертывания и дифференциации, начиная с эфира, являющегося первичным элементом; именно в этом порядке они всегда перечисляются во всех текстах Вед, где о них упоминается, а именно, в Чхандогья-Упанишада {Chhandogya-Upanishad) и в Тайттирия-Упанишада {Taittiriyaka-Upanishad), где описан их генезис; а порядок их свертывания или возвращения в недифференцированное состояние, естественно, обратный этому. С другой стороны, каждому элементу соответствует чувственное качество, рассматриваемое как его собственное качество, в котором проявляется существенным образом природа и через которое она нам известна; таким образом, соответствие, устанавливаемое между пятью элементами и пятью чувствами, таково: эфир соответствует слуху (шротра), воздух—осязанию (твач), огонь — зрению (чакшус), вода — вкусу (расана), земля — обонянию (гхрана), порядок развертывания чувств таков же, как и порядок элементов, с которыми они связаны и от которых они зависят напрямую; и этот порядок, разумеется, согласовывается с тем, в котором мы уже перечисляли только что чувственные качества, изначально соотнося их с танматрами. Более того, всякое проявленное в элементе качество, присутствует также и в следующих, но не как им собственно принадлежащие, а в том качестве, в каком они происходят из предшествующих элементов; действительно, было бы противоречивым предполагать, что сам процесс развертывания проявления, также осуществляющийся постепенно, мог бы произвести, в своей последующей стадии, возвращение к непроявленному состоянию того, что уже было развернуто в менее дифференцированных стадиях.

Прежде, чем двигаться дальше, мы можем отметить в том, что касается числа элементов и их порядка образования, а также их соответствия чувственным качествам, некоторые важные различия по сравнению с теориями этих греческих «философов — физиков», о которых

мы упоминали в начале. Прежде всего, большинство из них предлагает только четыре элемента, не признавая эфир в качестве отдельного элемента; и в этом, что довольно любопытно, они согласны с джайнистами и буддистами, которые стоят в оппозиции в этом пункте, как и во многих других, к ортодоксальной индуистской доктрине. Однако надо сделать несколько исключений, в частности, для Эмпедокла, который признавать пять элементов, но развертывающихся в следующем порядке: эфир, огонь, земля, вода и воздух, что представляется мало оправданным; кроме того, согласно другим свидетельствам,[46] этот философ тоже признавал только четыре элемента, перечисляемых тогда в ином порядке: земля, вода, воздух и огонь. Последний порядок является в точности обратным тому, который встречается у Платона; так, может быть здесь надо усматривать не порядок произведения элементов, но напротив, порядок их свертывания одного в другой. Согласно различным свидетельствам, орфики и пифагорейцы признавали пять элементов, что совершенно нормально и придает их доктринам собственно традиционный характер; позднее, впрочем, их также признавал и Аристотель; но как бы то ни было, у греков роль эфира никогда не была так важна и также четко определена, даже в их эзотерических школах, как у индуистов. За исключением некоторых мест в «Федоне» и «Тимее», написанными несомненно под пифагорейским влиянием, Платон в основном рассматривал лишь четыре элемента, для него огонь и земля — то элементы крайние, воздух и вода—средние элементы, и этот порядок отличается от традиционного порядка индуистов тем, что здесь воздух и огонь переставлены местами; можно спросить, не произошло ли тут смешение между порядком произведения, если все-таки Платон реально именно так хотел его понимать, и распределением в соответствии с тем, что можно назвать степенями тонкости, которые мы только что обнаружили. Платон согласуется с индуистской доктриной, приписывая видимость огню как его собственное качество, но он от нее удаляется, приписывая осязаемость земле, вместо того, чтобы приписывать ее воздуху; впрочем, довольно трудно, как представляется, встретить у греков строго установленное соответствие между элементами и чувственными качествами; и легко понять, почему это так, поскольку когда рассматривают только четыре элемента, то сразу обнаруживается пробел в этом соответствии, число пять, впрочем, одинаково принимается повсюду в том, что касается чувств.



У Аристотеля встречаются рассмотрения совершенно иного характера, когда идет речь также о качествах, но не о чувственных качествах в собственном смысле слова; эти рассмотрения основываются, в самом деле, на сочетаниях теплого и холодного, которые суть, соответственно, принципы расширения и сжатия, с сухим и влажным; огонь теплый и сухой, воздух теплый и влажный, вода холодная и влажная, земля холодная и сухая. Группировки эти четырех качеств, располагающихся по два, соответствуют таким образом только обычным четырем элементам, за исключением эфира, что впрочем, оправдано тем, что он, как первичный элемент, должен в себе самом содержать ансамбль противоположных и взаимодополняющих качеств, сосуществующих таким образом в нейтральном состоянии, будучи совершенно уравновешены друг другом и до их дифференциации, которая может рассматриваться как результат нарушения первоначального равновесия. Эфир, таким образом, должен представляться расположенным в точке, где оппозиции еще не существуют, но из которой они производятся, то есть в центре крестообразной фигуры, разветвления которой соответствуют четырем другим элементам; и действительно, такое представление было принято герметиками Средних Веков, которые признавали именно эфир под именем «квинтэссенции» (пятой сущности, quinta essentia), что, впрочем, предполагает нумерацию элементов в восходящем или «регрессивном» порядке, то есть обратном порядку их произведения, так как в противном случае эфир был бы первым элементом, а не пятым; можно также отметить, что на деле речь идет о «субстанции», а не о «сущности», и в этом отношении используемое выражение демонстрирует часто встречающееся смешение в латинской средневековой терминологии, где это различение между «сущностью» и «субстанцией» в обозначенном нами смысле кажется никогда четко не проводилось, что очень легко увидеть в

схоластической философии.[47]

С другой стороны, мы должны предостеречь в процессе этих сравнений от ложных уподоблений с китайской доктриной, которые иногда имеют место, где действительно, встречается нечто, что обычно обозначается как «пять элементов»; они перечисляются так: вода, дерево, огонь, земля, металл, в этом случает это тоже порядок их произведения. Может ввести в заблуждение то, что число в обоих случаях одно и то же и что из этих пяти терминов три имеют одинаковое наименование; но чему могут соответствовать два других и как сопоставить порядок, указанный здесь, с порядком в индуистской доктрине?[48]

Истина в том, что несмотря на видимое сходство, речь идет о совершенно иной точке зрения, что, впрочем, здесь не является предметом рассмотрения; и чтобы избежать всякого смешения, было бы лучше, конечно, переводить китайский термин hing не словом «элемент», а, например, как это предлагалось,[49] словом «агент», которое все же ближе по своему действительному значению.

Сделав эти замечания, мы должны теперь, если мы хотим уточнить понятие элементов, прежде всего отстраниться, не задерживаясь на этом слишком долго, от большого числа ошибочных мнений по этому поводу, достаточно широко распространенных в наше время. Прежде всего, стоит ли говорить, что если элементы являются конститутивными принципами тел, то это совершенно в ином смысле, чем тот, в каком рассматривают конституцию тел химики, когда они их рассматривают как результат комбинации неких «простых тел» или называемых таковыми: с одной стороны, множественность тел, называемых простыми, явно противостоит этому уподоблению, а с другой стороны — никоим образом не доказано, что тела действительно являются простыми, в действительности, имя это дается тому, что химики не умеют разлагать на составные части. Во всяком случае, элементы не являются телами, даже простыми, а субстанциальными принципами, исходя из которых формируются тела; не следует обманываться тем фактом, что они обозначаются именами, аналогичными именам некоторых тел, тождественными которым оно вовсе из-за этого не становятся; а всякое тело, каково бы оно ни было, произведено, в реальности, из пяти элементов, хотя в его природе может преобладать тот или другой элемент.

Недавно вознамерились также уподобить элементы различным физическим состояниям материи, как ее понимают современные физики, то есть в конечно счете ее различным степеням сжатия, начиная с эфира:

изначально гомогенного, заполняющего все пространство, соединяющего между собой все части телесного мира. С этой точки зрения принимают, исходя из более плотного к более тонкому, то есть в порядке, обратном тому, которой предполагают для их дифференциации, соответствие земли — твердому состоянию, воды — жидкому состоянию, воздуха — газообразному состоянию, огня — состоянию еще более тонкому, довольно сходному с тем, что некоторые физики называют «состоянием радиации», которое в таком случае должно обозначаться как эфирное состояние. Здесь мы встречаем это пустое занятие, столь распространенное в наши дни, а именно, согласовывать традиционные идеи с научными профанными концепциями; не стоит и говорить, что такая точка зрения не может в себе заключать хоть какую-нибудь истину в том своем предположении, что каждое из этих физических состояний имеет какое-то более частное отношение к определенному элементу; но как и уподобление, соответствие тоже несовместимо с сосуществованием всех элементов в каком-либо одном теле, в каком бы состоянии оно не представало; и еще менее законным было бы стремиться зайти еще дальше, чем даже отождествлять элементы с чувственными качествами, с которыми при другой точке зрения они связаны гораздо более непосредственно. С другой стороны, порядок увеличивающейся плотности, установленный таким образом между элементами, тот же, что и порядок, который мы нашли у Платона: он располагает огонь до воздуха и непосредственно после эфира, как если бы он был первым элементом, дифференцирующимся в недрах космической первоначальной среды; итак, мы не можем здесь найти подтверждения традиционного порядка, устанавливаемого индуистской доктриной. Впрочем, всегда надо тщательно избегать придерживаться исключительно одной слишком систематической точки зрения, то есть слишком ограниченной и частной; и было бы, конечно, неправильным понимать теорию Аристотеля и герметистов, о которой мы говорили, попытавшись ее интерпретировать под предлогом включения ею принципов расширения и сжатия, в смысле отождествления элементов с различными физическими состояниями, о котором только что шла речь.

Если все же непременно стараются найти точку сравнения с физическими теориями в современном смысле этого слова, то было бы несомненно более правильным рассматривать элементы, сопоставляя их в соответствии с чувственными качествами, как представляющими различные вибрационные модальности материи, модальности, при которых она становится воспринимаемой последовательно для каждого из наших чувств. Однако, хотя мы и сказали «последовательно», следует, конечно,

понимать, что речь идет при этом лишь о чисто логической последовательности.[50] Единственное, на что надо обратить внимание, когда таким образом говорят о вибрационных модальностях материи и когда стоит вопрос о физических состояниях, что у индусов (а также в определенной мере у греков) нет понятия материи в смысле современных физиков. Доказательством служит то, что, как мы уже это отмечали, в санскрите нет слова, которое можно было бы даже приблизительно перевести как «материя». Если, таким образом, и позволительно использовать иногда это понятие материи для интерпретации древних концепций, чтобы облегчить понимание, но тем не менее это всегда следует делать с большими предосторожностями; например, можно рассматривать вибрационные состояния, без обязательного упоминания особых свойств, которые современные люди, в основном, приписывают материи. Несмотря на это, такая концепция, как представляется, еще больше подходит по аналогии к тому, чтобы показать, что такое элементы, при помощи такого оборота речи, который вызывает образ, если можно так сказать, их истинного определения; и возможно, по сути, это все, что можно сделать в том языке, который находится в нашем распоряжении вследствие того забвения, в которое впали традиционные идеи в западном мире.

Однако мы добавим еще следующее: в отношении нашей человеческой индивидуальности чувственные качества выражают условия, которые характеризуют и определяют телесное существование как частный модус универсального Существования, поскольку именно через эти качества мы познаем тела, исключая все остальное; следовательно, в элементах мы можем видеть выражение самих этих условий телесного существования не только с человеческой точки зрения, но и с точки зрения космической. Здесь нет возможности полностью рассмотреть этот вопрос; но, по крайней мере, непосредственно в этом можно увидеть, каким образом чувственные качества следуют из элементов как перевод или «микрокосмическая» рефлексия соответствующих «макрокосмических» реальностей. Таким образом, понятно, что тела, будучи определены, собственно говоря, ансамблем условий, о которых идет речь, тем самым конституированы как таковые элементами, в которых они «субстантивируются»; и в этом, как представляется, состоит самое точное и одновременно самое общее понятие, какое только можно дать этим элементам.

После этого мы перейдем к другому рассмотрению, которое еще лучше нам покажет, каким образом концепция элементов связана не только

с условиями существования более универсального порядка, но еще точнее, с самими условиями всякого проявления. Известно, какое большое значение придает индуистская доктрина рассмотрению трех гун: этот термин обозначает качества или конститутивные и первоначальные атрибуты бытия, рассматриваемого в его различных состояниях проявления, которые заключают в себе «субстанциальный» принцип его существования, так как с универсальной точки зрения они принадлежат Пракрити, в которой они совершенно уравновешены в «неразличимости» чистой недифференцированной потенциальности. Всякое проявление или модификация «субстанции» представляет нарушение этого равновесия; проявленное бытие, следовательно, причастно трем гунам в различных степеням, и это не состояния, а общие условия, которым они подвластны в любом состоянии, которыми они некоторым образом связаны и которые определяют актуальную тенденцию их «становления». Мы не будем здесь представлять полную экспозицию того, что касается гун, а только рассматривая их приложение к различению элементов; мы не будем возвращаться даже к определению каждой гуны, которые мы уже давали во многих случаях; мы только напомним, что здесь важно только, что саттва представляется как восходящая тенденция, тамас — как нисходящая, и раджас, являющийся между ними посредником, экспансией по горизонтали.

Три гуны должны присутствовать в каждом элементе, как и во всем том, что принадлежит к области универсального проявления; но они там находятся в различных пропорциях, что устанавливает между этими элементами некий род иерархии, которая может рассматриваться как аналог иерархии, которая с другой, несравнимо более широкой точки зрения, также устанавливается между множественными состояниями универсального Существования, хотя речь идет здесь лишь о простых модальностях, заключающихся в одном и том же состоянии. В воде и земле, в особенности, в земле преобладает тамас; физически, этой нисходящей и сжимающей силе соответствует гравитация и сила тяжести. Раджас доминирует в воздухе; таким образом, этот элемент рассматривается как промежуточный. В огне доминирует саттва, так как огонь является светоносным элементом; восходящая сила символизируется тенденцией пламени возноситься кверху, а физически она переводится расширяющей способностью тепла, поскольку эта способность противостоит сжатию тел.

Для того чтобы дать этому более точную интерпретацию, мы можем изобразить различие элементов, осуществляющееся как бы внутри сферы:

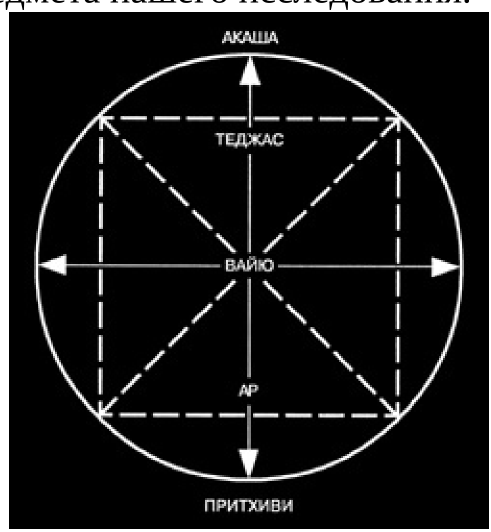
в ней две тенденции, восходящая и нисходящая, о которых мы говорили, будут исполняться по двум противоположным направлениям, взятым по одной и той же вертикальной оси, в противоположных друг другу направлениях и идущих соответственно к двум полюсам; что касается экспансии в горизонтальном направлении, которым отмечается равновесие между двумя тенденциями, то, естественно, она осуществляется посередине перпендикулярно этой вертикальной оси, то есть на уровне экватора. Если теперь мы будем рассматривать элементы как распределяющиеся в этой сфере согласно тенденциями, которые в них преобладают, то земля в силу нисходящей тенденции гравитации должна занимать самую низшую точку, которая рассматривается как область тьмы и которая в то же время есть глубина вод, тогда как экватор отмечает их поверхность, согласно символизму, который является общим для всех космологических доктрин, к какой бы традиционной форме они ни принадлежали.

Вода, следовательно, занимает нижнюю полусферу, и если нисходящая тенденция все же утверждается в природе этого элемента, то нельзя сказать, что ее действие там осуществляется исключительным образом (или почти исключительным, ведь необходимое сосуществование трех гун во всем не позволяет достичь когда-либо в действительности крайнего предела при каком бы то ни было способе проявления), так как, если мы рассмотрим в нижней полусфере любую точку, за исключением полюса, то радиус, который соответствует этой точке, имеет наклонное направление, промежуточное между нисходящей вертикалью и горизонталью. Следовательно, можно рассматривать отмеченную таким направлением тенденцию как распадающуюся на две других, результирующей коих она и является и которые соответственно будут

действием тамаса и раджаса; если мы соотнесем эти два действия с качествами воды, то вертикальная составляющая в функции тамаса соответствует плотности, а горизонтальная составляющая в функции раджаса — текучести. Экватор отмечает район-посредник, который представляет воздух, нейтральный элемент, который сохраняет равновесие между двумя противоположными тенденциями, как раджас между тамасом и саттвой в точке, где эти две тенденции нейтрализуются одна другой и которая, распространяясь по всей поверхности вод, разделяет и ограничивает зоны воды и огня соответственно. Действительно, верхняя полусфера занята огнем, в котором доминирует действие саттвы, но где осуществляется еще и действие раджаса, так как тенденция в каждой точке этой полусферы, как и указанная в предшествующем случае для низшей сферы, предстает на этот раз посредником между горизонталью и восходящей вертикалью: горизонтальная составляющая в функции раджаса соответствует здесь теплу, а вертикальная составляющая в функции саттвы —свету, тогда как тепло и свет рассматриваются как два взаимно дополнительных члена, соединенных в природе огненного элемента.

При всем том мы еще не говорили об эфире: раз он самый высший и самый тонкий из всех элементов, то мы должны его поместить в самой высокой точке, то есть на верхнем полюсе, которые есть район чистого света в противоположность нижнему полюсу, который есть, как мы говорили, район тьмы. Таким образом, эфир доминирует над сферой остальных элементов; но в то же время его следует рассматривать как развертывающийся и пронизывающий все эти элементы, принципом которых он является, и это именно из-за характерного для него состояния недифференцированности, что и позволяет ему реализовать «вездесущность» в телесном мире; как говорит Шанкарачарья в «Атмабодха» («Постижение самости»): «эфир распространен повсюду, он пронизывает и внешнюю и внутреннюю сторону вещей». Таким образом, мы можем сказать, что среди элементов один лишь эфир достигает точки, в которой действие саттвы осуществляется в высшей степени; но мы не можем его здесь локализовать исключительным образом, как мы это сделали для земли на противоположном полюсе, а мы должны его рассматривать как занимающего одновременно всю область элементов, каково бы ни было геометрическое представление, которым пользуются для символизации всей этой области. Если мы воспользовались представлением сферической фигуры, то не только потому что она допускает более доступную и более ясную интерпретацию, но также и прежде всего потому, что оно лучше, чем другие согласуется с общими

принципами космологического символизма, какой можно встретить во всех традициях; можно было бы провести много очень интересных сравнений, но мы не можем здесь их развернуть, так как это увело бы нас слишком далеко от предмета нашего исследования.



Прежде чем оставить эту часть нашего изложения, нам еще осталось сделать еще одно замечание: а именно, если мы возьмем элементы в том порядке, в каком мы их распределили в их сфере, идя сверху вниз, то есть от более тонкого к более плотному, то мы найдем как раз тот порядок, который указан Платоном; но здесь этот порядок, который мы можем назвать иерархическим, не смешивается с порядком произведения элементов и должен отличаться от него тщательным образом. Действительно, воздух занимает здесь промежуточное место между огнем и водой, но он, тем не менее, происходит прежде огня. И по правде говоря, основание для этих двух различных ситуаций то же самое: а именно то, что воздух является в некотором роде нейтральным элементом, что соответствует тем самым состоянию менее дифференцированному, чем огонь и вода, потому что обе тенденции, восходящая и нисходящая, здесь еще совершенно уравновешивают друг друга. Напротив, это равновесие нарушается в пользу восходящей тенденции в огне и в пользу нисходящей — в воде; и проявленное различие между качествами этих двух элементов четко отмечает состояние большей дифференциации, которому они соответствуют. Если же встать на точку зрения произведения элементов, то надо рассматривать их дифференциацию как осуществляющуюся исходя из центра сферы, первоначальной точки, в которой мы в этом случае поместим эфир, поскольку он является их принципом; тогда в первую очередь, мы будем иметь здесь горизонтальную экспансию, соответствующую воздуху, потом проявление восходящей тенденции,

соответствующей огню, и проявление тенденции нисходящей, соответствующей сначала воде, а потом и земле, остановке и окончательному пределу всякой дифференциации элементов.

Теперь мы должны рассмотреть некоторые детали, касающиеся свойств каждого из пяти элементов, и прежде всего установить, что первый из них, акаша, или эфир, есть элемент реальный и отличный от других. Действительно, как мы уже отмечали выше, некоторые, а именно, буддисты, не признают его таковым под тем предлогом, что он «нирупа» (nirupa), то есть «без формы» по причине его гомогенности, они его рассматривают как «не-сущее» и отождествляют с пустотой, так как для них гомогенность может быть только чистой пустотой.

Теория «вселенской пустоты» (sarva-shunya) предстает здесь, впрочем, как прямое и логическое следствие атомизма, так как если в телесном мире есть только атомы, обладающие положительным существованием, и если эти атомы должны двигаться, чтобы сцепляться друг с другом и формировать таким образом тела, то это движение может осуществляться только в пустоте. Тем не менее, это следствие не принимается последователями Канада, основателя школы вайшешика, но иноверной как раз в том, что она принимает атомизм, «космологическая» точка зрения которых в этом отнюдь с ним не солидарна в этом; наоборот, греческие «физики-философы», которые не признают среди элементов эфир, далеко не все являются атомистами, и представляется, что они скорее просто его игнорируют, нежели специально отвергают его. Как бы то ни было, мнение буддистов легко опровергается тем замечанием, что нельзя иметь пустое пространство, такая концепция была бы противоречивой: в любой сфере универсального проявления, часть которого составляет пространство, нельзя иметь пустое пространство, потому что пустота, которая может быть понята лишь негативно, не есть возможность проявления; кроме того, эта концепция пустого пространства была бы концепцией содержащего без содержания, что, очевидно, лишено смысла. Эфир есть, следовательно, то, что занимает все пространство, но из-за этого он не смешивается с самим пространством, так как оно, будучи только содержащим, то есть, в общем, условием существования, а не независимым сущим, не может быть как таковое ни субстанциальным принципом тел, ни порождать другие элементы; таким образом, эфир не есть пространство, но он есть содержание пространства, рассматриваемого до всякой дифференциации. В состоянии первоначальной недифференцированности, которое есть как бы образ «неразличимости» Пракрити по отношению к этой специальной области проявления, которую представляет собою телесный мир, эфир

содержит в себе не только все элементы, но также и все тела, да и сама его гомогенность делает его способным принимать все формы в их модификациях. Будучи принципом телесных вещей, он обладает количеством, которое представляет собой фундаментальный атрибут, общий для всех тел; кроме того, он рассматривается как по существу простой, всегда по причине его гомогенности, и как непроницаемый, потому что сам пронизывает все.

Установленное таким образом существование эфира предстает совершенно не как простая гипотеза, что хорошо показывает глубокое отличие, которое разделяет традиционную доктрину со всеми современными научными теориями. Тем не менее, уместно рассмотреть еще одно возражение: эфир — это реальный элемент, но этого недостаточно для доказательства того, что он является отдельным элементом; иными словами, могло бы быть так, что элементом, который распространен по всему телесному пространству (мы хотим сказать, пространству, способному содержать тела) был бы именно воздух, и тогда воздух был бы реально первоначальным элементом. Ответом на это возражение является то, что каждое из наших чувств нам позволяет познавать (как свой собственный объект) качество, отличаемое от тех качеств, которые познаются другими чувствами; однако качество может существовать только в какой-то вещи, к которой оно относится как атрибут к своему предмету, а так как каждое качество также отнесено к определенному элементу, характерным свойством которого оно является, то необходимо, чтобы каждому из пяти чувств соответствовали пять различных элементов.

Чувственным качеством, соотносимым с эфиром, является звук; это требует некоторых объяснений, которые будут понятны, если рассмотреть способ произведения звука с помощью вибрации, что является далеко не недавним открытием, как это кто-нибудь может подумать, ведь Канада специально заявляет, что «звук распространяется колебаниями, вал за валом, волна за волною, излучаясь во всех направлениях, исходя из определенного центра». Такое движение распространяется вокруг точки своего отправления концентрическими волнами, одинаково распределяясь по всем направлениям пространства, что порождает фигуру неопределенного и незавершенного сфероида. Это наименее дифференцированное движение из всех, по причине того, что можно назвать «изотропизмом», вот почему оно может давать рождение всем другим движениям, которые различаются друг от друга постольку, поскольку они больше не осуществляются единообразным способом по

всем направлениям; так же как все более обособленные формы происходят от первоначальной сферической формы. Таким образом, дифференциация первичного гомогенного эфира, дифференциация, которая порождает другие элементы, начинается с элементарного движения, осуществляющегося указанным нами способом, исходя из некой первичной точки в неопределенной космической среде; но это элементарное движение есть не что иное, как прототип звуковой волны. Слуховое ощущение, впрочем, единственное, которое позволяет нам прямо воспринимать вибрационное движение; даже когда предполагают, вместе с большинством современных физиков, что и другие ощущения происходят из преобразования сходных движений, не менее истинным остается, что они качественно отличаются от него как ощущения, что только и является здесь существенным. С другой стороны, после сказанного нами ясно, что именно в эфире находится причина звука, но, разумеется, эта причина должна быть отличаема от тех различных сред, которые могут вторичным образом служить для распространения звука и способствуют тому, чтобы сделать его воспринимаемым, наполняя его элементарными эфирными вибрациями, тем более что эти среды суть более плотные; добавим, наконец, по этому поводу, что звуковое качество равным образом ощутимо и в четырех других элементах, поскольку все они происходят из эфира. Помимо этих соображений, принадлежность звукового качества эфиру, то есть первому из элементов, имеет еще одно глубокое основание, связанное с доктриной первоначальности и непрерывности звука; но об, этом мы можем здесь лишь мимоходом упомянуть.

Второй элемент, который дифференцируется исходя из эфира в первую очередь, это вайю, или воздух. Слово вайю, происходящее от корня «ва», который значит «идти» или «двигаться», означает дуновение или ветер, а следовательно, и подвижность, считающуюся существенной чертой этого элемента. Более точно, воздух есть элемент, как мы уже говорили, рассматриваемый как наделенный транслируемым движением. Движением, в котором все направления пространства уже не играют ту же самую роль, какую они играли в сферическом движении, только что нами рассмотренном, но напротив, осуществляемым в некотором особом направлении; итак, это движение в общем прямолинейное и ему дает начало определение этого направления. Это распространение движения по некоторым определенным направлениям заключает в себе разрыв гомогенности космической среды; таким образом, мы здесь имеет комплексное движение, которое, не являясь уже больше «изотропным», которое должно быть образовано комбинацией или координацией

элементарных вибрационных движений. Такое движение дает начало формам тоже комплексным, а так как форма есть то, что в первую очередь предназначено для прикосновения, то осязаемое качество может приписываться воздуху как собственно ему принадлежащее в силу того, что этот элемент есть, по своей подвижности, принцип дифференциации форм. Таким образом, именно действием своей подвижности воздух становится для нас воспринимаемым; впрочем, аналогично и атмосферный воздух становится воспринимаемым для ощущения лишь через свое перемещение; Но следуя замечанию, которое мы выше высказали самым общим образом, надо очень остерегаться отождествлять элемент воздуха с этим, представляющим собою тело, атмосферным воздухом, что некоторые не преминули сделать, констатируя некоторые сходства такого рода. Так, Канада заявляет, что воздух бесцветен; но легко понять, что так и должно быть, не обращаясь для этого к свойствам атмосферного воздуха, так как цвет есть качество огня, а он следует логически за воздухом в порядке развертывания элементов; это качество, следовательно, еще не проявлено на стадии, представляемой воздухом.

Третий элемент — это теджас, или огонь, который для наших чувств проявляется в двух главных аспектах, как свет и как тепло. Собственно ему принадлежащее качество—это видимость, и именно в этом световом аспекте должен рассматриваться огонь; это слишком понятно, чтобы требовать разъяснений, так как очевидно, что только при помощи света тела становятся видимыми. Согласно Канада, «свет есть цвет, и он есть принцип расцветки тел»; цвет, таким образом, есть характерное свойство света: в самом свете он белый и сияющий; в различных телах он изменчив, среди его модификаций можно различать простые и сложные, или смешанные, цвета. Отметим, что пифагорейцы, по сообщению Плутарха, также утверждали, что «цвета суть не что иное, как отражение света, изменяемое различными способами»; было бы большой ошибкой, следовательно, видеть и здесь открытие современной науки. С другой стороны, в своем цветовом аспекте огонь ощутим для прикосновения, в котором он производит впечатление температуры; воздух в этом отношении нейтрален, поскольку он предшествует огню, а теплота есть аспект последнего; что же касается холода, то он рассматривается как характерное свойство воды. Таким образом, в отношении температуры (в том, что касается действия двух тенденций, восходящей и нисходящей, которые мы определяли выше) огонь и вода противостоят друг другу, тогда как воздух находится в состоянии равновесия между этими двумя элементами. Впрочем, если учесть, что холод увеличивает плотность тел,

сжимая их, тогда как тепло их расширяет и утончает, то легко можно будет признать, что корреляция тепла и холода с огнем и водой соответственно содержится в виде частного приложения и простого следствия в общей теории трех гун и их распределения по всей области элементов.

Четвертый элемент, ап, или вода, кроме холода, о котором мы только что говорили, имеет в качестве своих характерных свойств плотность и тяжесть, что для нее является общим с землей, и текучесть и липкость, что является качеством, которым она существенным образом отличается от всех других элементов. Мы уже отмечали корреляцию этих двух свойств с соответствующими действиями тамаса и раджаса. С другой стороны, чувственное качество, соответствующее воде, это вкус. К случаю можно отметить (хотя здесь и не место придавать слишком большое значение такого рода рассмотрениям) согласованность этого с мнением современных физиологов о том, что тело обладает «вкусом» только, если оно растворяется в слюне; другими словами, в некоем теле слюна является следствием текучести.

Наконец, пятый элемент—это притхиви, или земля, которая, больше не обладая текучестью, как вода, соответствует самой плотной из всех телесной модальности. Также в этом элементе мы находим и самую высокую степень тяжести, что обнаруживается в спуске или падении тел. Чувственное качество, присущее земле, есть запах; вот почему это качество рассматривается как содержащееся в твердых частицах, которые, отделяясь от тел, входят в контакт с органом обоняния. В этом пункте, как представляется, нет расхождения с теориями современных физиологов; впрочем, даже если и было бы какое-нибудь расхождение, то это было бы по сути не важно, так как в любом случае ошибка была бы тогда со стороны профанной науки, а не науки традиционного учения.

Чтобы завершить, мы скажем несколько слов о том, как индуистское учение рассматривает органы чувств в их отношении с элементами: поскольку каждое чувственное качество происходит из элемента, в котором оно главным образом находится, то надо, чтобы орган, которым это качество воспринимается, был с ним единообразен, то есть чтобы сам он был бы той же природы, что и соответствующий элемент. Именно таким образом конституируются подлинные органы чувств, и надо отличать их, вопреки мнению буддистов, от внешних органов, то есть от частей человеческого тела, которые представляют собою лишь их вместилище и их инструменты. Таким образом, истинный орган слуха не есть ушная раковина, но частичка эфира, которая содержится во внутреннем ухе и которая вибрирует под влиянием звуковых волн. Канада сделал

наблюдение, что вовсе не первая волна и не промежуточные волны делают звук слышимым, а последняя волна, которая входит в контакт с органом слуха. Так же точно, истинный орган зрения не есть глазное яблоко, не зрачок и даже не ретина, но световое начало, которое покоится в глазу и вступает в связь со светом, излучаемым внешними объектами или отражаемым ими. Свечение глаза обычно не является видимым, но оно может таким стать при определенных обстоятельствах, особенно у животных, которые видят в темноте ночи. Кроме того, надо отметить, что световой луч, через который осуществляется визуальное восприятие и который распространяется между глазом и воспринимаемым объектом, может рассматриваться в двух направлениях, с одной стороны, как идущий от глаза, чтобы достичь объекта, а с другой, обратно, как идущий от объекта к зрачку глаза; сходная теория встречается у пифагорейцев, это также согласуется с определением, которое Аристотель дал ощущению, понятому как «действие, общее для чувствующего и чувствуемого». Можно было бы предаться размышлениям такого рода в отношении органов каждого из остальных чувств, но мы полагаем, что этими примерами мы предоставили достаточные сведения по этому поводу.

Такова в самых общих чертах и насколько возможно точно интерпретированная индуистская теория элементов, которая помимо собственного, ей самой свойственного интереса, может привести к более общему пониманию того, что собою представляет «космологическая» точка зрения в традиционных учениях.

ДХАРМА[51]

Слово дхарма, как представляется, есть один из санскритских терминов, который в наибольшей степени затрудняет переводчиков, что объяснимо, так как, действительно, оно предоставляет множество смыслов, и совершенно невозможно всегда его передавать одним и тем же словом на другом языке; может быть даже лучше иногда просто-напросто сохранять его при условии объяснения через комментарии. Gualtherus H. Mees, который посвятил этому недавно появившуюся книгу[52] и который, хотя и ограничившись почти исключительно социальной точкой зрения, показал больше понимания, чем встречающееся у большинства западных людей, очень правильно заметил, что если и есть в этом термине некоторая неопределенность, то она ни в коей мере не является синонимом неясности, так как она вовсе не доказывает, что концепции древних были лишены ясности или что они не умели различать разные аспекты того, о чем идет речь; эта так называемая неясность, много примеров которой можно найти, указывает скорее на то, что мышление древних людей было гораздо менее ограниченным, чем мышление современных, и что вместо того, чтобы быть аналитическим, как последнее, оно было, по существу, синтетическим. Впрочем, есть еще кое-что от этой неопределенности в таком термине, как, например, «закон», который тоже заключает в себе совершенно отличные друг от друга смыслы; и как раз это слово «закон» вместе со словом «порядок» является одним из тех, которые во многих случаях могут передать идею дхармы наименее несовершенным образом.

Известно, что слово дхарма произошло от корня dhri, который означает «носить, переносить, поддерживать, утверждать».[53] Собственно, речь идет, таким образом, о принципе сохранения бытия, а следовательно, и об устойчивости, поскольку она, по меньшей мере, соответствует условиям проявления, так как все проявления дхармы всегда относятся к проявленному миру. Нельзя ли предположить так же, как, кажется, это намерен делать автор, что этот термин более или менее может заменять Атмана с одним только отличием, что он был бы «динамическим», а не «статическим»; Атман не проявлен, следовательно, неподвижен; а дхарма есть его выражение, если угодно, в том смысле, что она отражает неподвижность принципа в порядке проявления; она динамична лишь в той мере, в какой проявление необходимо включает в себя «становление», но

она есть то, что делает это «становление» не чистым изменением, то, что в нем поддерживает сквозь само изменение всегда некоторую относительную устойчивость. Впрочем, важно отметить в этом отношении, что корень dhri почти тождественен по форме и по смыслу другому корню, dhru, от которого происходит слово dhruva, означающее «полюс»; действительно, именно к этой идее «полюса» или «оси» следует обращаться, если хотят правильно истолковывать понятие дхармы: именно это остается неподвижным в центре вращения всех вещей и направляет ход изменения именно тем, что в нем не участвует. Не следует забывать, что в виду синтетического характера выражаемого им мышления язык гораздо более тесно связан с символизмом, чем в современных языках, и что как раз из-за этого он обладает той множественностью смысла, о которой мы только что говорили; можно было бы даже показать, что концепция дхармы довольно прямо связана с символическим представлением «оси» через образ «Древа Мира».

С другой стороны, г. Миз справедливо указывает на родство понятий дхарма и рита, которое имеет этимологический смысл «правильности» (тем же образом, что и Дэ дальневосточной традиции, которое тоже очень близко к дхарме), что тоже, очевидно, напоминает об идее «оси», являющейся идеей постоянного и неизменного направления. В то же время, термин «рита» тождественен слову «рит» {rite, обряд), и можно было бы, действительно, сказать, что последнее по своему происхождению, по крайней мере, обозначает все то, что исполняется в согласии с порядком; дошло до того, что его значение стало более ограниченным лишь вследствие дегенерации, порождающей «профанную» активность во всех областях, каковы бы они ни были. Следует хорошо понимать, что обряд всегда сохраняет один и тот же характер и что деятельность будет уже не ритуальной, если она отклоняется: все то, что представляет собою только «конвенцию» или «обычай» без всякого глубинного основания, не существует изначально; и ритуал, рассматриваемый с традиционной точки зрения, не имеет никакого отношения ко всему этому, к тому, что может всегда являться лишь противоречием и пародией. Но есть еще нечто большее: когда мы говорим о соответствии порядку, то не надо под этим понимать только человеческий порядок, но также — и прежде всего — порядок космический; в самом деле, в любой традиционной концепции всегда есть строгое соответствие между тем и другим, и как раз именно обряд поддерживает отношения между ними сознательно, включая в себя в некотором роде сотрудничество человека в той сфере, в какой осуществляется его деятельность, с самим космическим порядком.

Также и понятие дхармы не ограничено человеком, а распространяется на все существа и все их состояния проявления; вот почему только лишь социальная концепция не может быть достаточной для его постижения по существу: это есть всего лишь частное применение, которое никогда не должно отделяться от «закона» или первоначальной и универсальной «нормы», переводом которой специфически человеческим способом оно и является. Без сомнения, можно говорить о дхарме, свойственной каждому существу (свадхарма) или каждой группе существ, такой, как человеческое сообщество, например; но по правде говоря, это всего лишь обособление дхармы применительно к специальным условиям этого существа или этой группы, природа и условия которых неизбежно суть аналоги природы и условий ансамбля, часть которого они составляют, будет ли это ансамбль определенного состояния существования или даже всего проявления в целом, так как аналогия осуществляется всегда на всех уровнях и всех степенях. Очевидно, что здесь мы очень далеки от «моральной» концепции: и если такая идея, как «справедливость» иногда подходит для осмысления дхармы, то только в том, что она есть человеческое выражение равновесия и гармонии, то есть одного из аспектов поддержания космической устойчивости. Тем более идея «добродетели» может здесь применяться лишь в той мере, в какой она означает, что действия некоего существа согласованы с его собственной природой и, тем самым, с общим порядком, имеющим свое отражение и образ в природе каждого. Также, если рассматривают человеческое сообщество, а не изолированную индивидуальность, то идея «законодательства» содержится в дхарме лишь постольку, поскольку это законодательство нормальным образом должно быть адаптацией космического порядка к социальной среде; этот характер особенно очевиден в том, что касается института каст, как мы это увидим в следующей статье. Таким образом, в общем объясняются все вторичные значения слова дхарма; трудность возникает только тогда, когда хотят их рассматривать отдельно, не принимая во внимание того, как они исходят из общего принципа, который есть как бы фундаментальное единство, к которому сводится их множественность.[54]

Прежде, чем закончить этот очерк, мы должны, чтобы точнее расположить понятие дхармы, еще раз указать на место, занимаемое им среди тех целей, которые традиционные индуистские Писания приписывают человеческой жизни. Целей суть числом четыре, и они перечисляются в восходящем иерархическом порядке таким образом: артха, кама, дхарма, мокша; эта последняя, то есть «Освобождение», единственная является высшей целью, и будучи по ту сторону сферы

проявления, она совершенно другого порядка, отличного от трех остальных, она не имеет с ними общей меры, как абсолютное не имеет общей меры с относительным. Что касается трех других целей, которые все относятся к проявленному, то артха включает в себя ансамбль благ телесного порядка; кама — это желание, удовлетворение которого образует благо — психического порядка; дхарма является высшей целью, ее реализацию надо рассматривать как зависящую собственно от духовного порядка, что действительно согласуется с характером универсальности, который мы признаем в ней. Однако, само собою разумеется, что все эти цели, включая саму дхарму, всегда являясь лишь случайными в качестве проявления, вне которого их нельзя рассматривать, могут быть лишь подчиненными по отношению к высшей цели, перед которой они не более, чем простые средства. Впрочем, каждая из этих самых целей также подчинена тем, которые выше ее, оставаясь тем не менее все же относительной; но когда они все перечисляются, за исключением мокши, то речь идет о точке зрения, ограниченной рассмотрением проявленного, и только в этом случае дхарма может появляться иногда как самая высшая цель, которая может быть предложена человеку. Кроме того, мы далее увидим, что эти цели более частным образом соответствуют различным варнам.[55] И теперь мы можем сказать, что эти соответствия покоятся, по существу, на теории трех гун, и это еще раз хорошо показывает, что человеческий порядок оказывается неразрывно связанным с космическим порядком в целом.

ВАРНА[56]

Гвалтерус Миз в своей книге «Дхарма и общество», о которой мы уже говорили, в особенности останавливается, как мы сказали, на вопросе каст; он, впрочем, не принимает это слово в том смысле, как его понимает мы, но предпочитает сохранить санскритский термин варна без перевода или же передавая его через такие выражения, как «естественные классы», которые, действительно, достаточно хорошо определяют то, о чем идет речь, поскольку именно таково иерархическое распределение человеческих существ в согласии с собственной природой каждого из них. Однако следует опасаться того, что слово «класс», даже сопровождаемое качественным определением, вызовет идею чего-то более или менее сравнимого с социальными классами Запада, которые являются чем-то поистине искусственным и ничего общего не имеют с традиционными иерархиями, по отношению к которым они представляются не больше, чем пародией или карикатурой. Мы со своей стороны считаем, таким образом, гораздо лучше использовать слово «касты», имеющее, несомненно, только конвенциональную ценность, но которое, по крайней мере, было специально создано для обозначения индуистской организации; но г. Миз резервировал его для обозначения множества каст, действительно, существующих в современно Индии, в которых он хотел бы видеть нечто совершенно отличное от первоначальных варн. Мы не можем разделять такой способ рассмотрения, так как на самом деле это вторичные подразделения, производные от сложности или большей дифференцированности социальной организации, и каково бы ни было их число, они уже никогда не войдут в рамки четырех варн, которые только и образуют фундаментальную иерархию и с необходимостью остаются неизменными как выражение традиционных принципов и отражение кастового порядка в человеческом социальном порядке.

В этом различении, которое хочет сделать г. Миз, между Варной и «кастой», присутствует идея, которая нам кажется в значительной степени неотделимой от бергсоновских теорий, касающихся «обществ открытых» и «обществ закрытых», хотя он специально никогда к ним не обращался: он старается различить два аспекта дхармы, из которых один более или менее соответствует варне, а другой «касте» и преобладание которых утверждалось бы поочередно в том, что он называет «периодами жизни» и «периодами формы», которым он приписывает, соответственно,

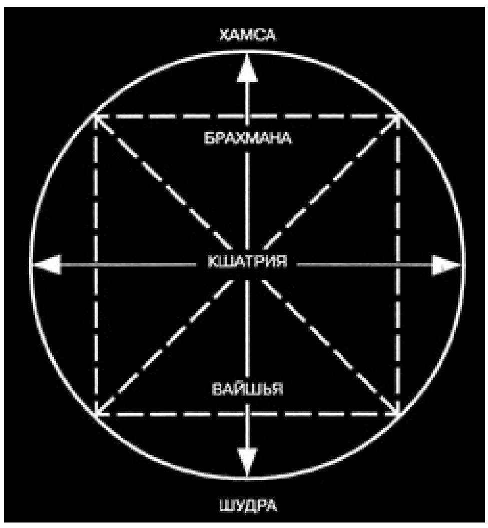
«динамический» и «статический» характер. Мы вовсе не намерены обсуждать здесь эти философско-исторические концепции, которые, очевидно, не основаны ни на каких традиционных данных; для нас более интересно показать недопонимание по поводу слова, jati, которое, как думает автор, означает то, что он называет «кастами», тогда как в реальности оно просто используется как эквивалент или синоним варны. Это слово «джати» буквально означает «рождение», но не следует его понимать, ни в исключительных случаях, ни в принципе, в смысле «наследования»; оно означает индивидуальную природу существа, поскольку она с необходимостью определена с самого его рождения как ансамбль возможностей, которые оно будет разворачивать в ходе своего существования; эта природа происходит оттого, что есть это существо само по себе и только во вторую очередь под влиянием среды, часть которой составляет, собственного говоря, наследственность; следует также добавить, что сама эта среда обычно определена некоторым законом «сродства», способом бытия, насколько возможно соответствующим собственным тенденциям существа, родившегося в ней; мы говорим «обычно», так как можно встретить более или менее многочисленные исключения, по крайней мере в такую эпоху смешения, как Кали-юга. Но в этом вовсе нельзя видеть ничего такого, что могло бы быть «открытой» кастой, если понимать под этим (а можно ли понять иначе?) возможность для индивида менять в определенный момент касту; это предполагало бы изменение его природы, что тоже совершенно непостижимо, как если бы это было внезапное изменение вида в жизни одного животного или одного растения (можно отметить, что слово jati имеет также значение «вид», что делает это сравнение более полным). Явное изменение касты не может быть ничем иным, как только исправлением ошибки в том случае, когда индивиду прежде приписывали касту, которая реально не была его; но тот факт, что такая ошибка может иногда происходить (как раз вследствие помрачения в Кали-югу), вовсе не устраняет возможность вообще определить истинную касту от рождения; и если г. Миз полагает, кажется, что именно здесь уместно было бы рассмотрение наследственности, то как раз потому, что он несомненно игнорирует то, что средства этой детерминации могут быть предоставлены определенными традиционными науками, то есть астрологией (которая, разумеется, представляет собою здесь нечто совершенно иное, нежели так называемая «научная астрология» некоторых современных западных людей и не имеет ничего общего с «гадательным» и «предсказательным» искусством, так же как и с эмпиризмом статистики и подсчета вероятностей).

Выяснив это, вернемся к самому понятию варны: это слово означает собственно «цвет», но также, в широком смысле, «качество» вообще, вот почему оно может быть принято для обозначения индивидуальной природы; г. Миз очень справедливо отвергает странную интерпретацию, предлагаемую некоторыми, желающими видеть в значении «цвет» доказательство, что различение варн основывалось в своем истоке на различие рас, ни малейшего подтверждения сего нигде нельзя найти. Истина заключается в том, что если цвета действительно приложимы к варнам, то чисто символическим образом; «ключ» этого символизма дан через соответствие с гунами, которое весьма явно обозначено в тексте «Вишна-Пураны»: «Когда Брахма в согласии со своим замыслом захотел сотворить мир, то существа, в которых преобладала саттва, вышли из его рта; другие, в которых преобладающим был раджас, вышли из его груди; те, в которых раджас и тамас были сильны, вышли из его бедер; наконец, остальные произошли из его ног, для которых основным был тамас. Из этих существ были составлены четыре варны, брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры, происшедшие соответственно из его рта, из его груди, из его бедер и его ног». Саттва, представленная белым цветом, естественно присвоена брахманам; также представляющий раджас цвет, является цветом кшатриев; вайшьи, характеризуемые смесью двух низших гун, в качестве символического цвета имеют желтый; наконец, черный, цвет тамаса, есть тем самым цвет, соответствующий шудрам цвет.

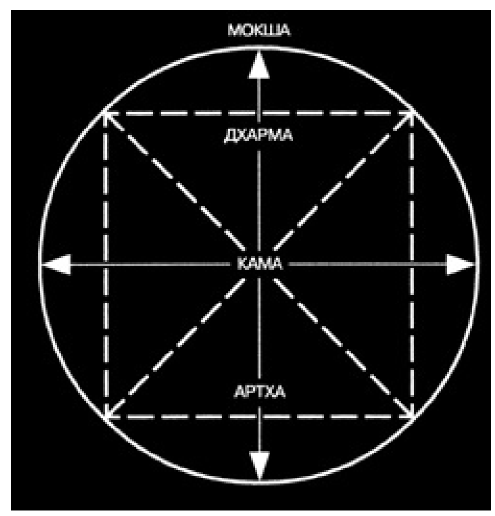
Иерархизация варн, определенных через гуны, которые соответственно в них доминируют, в точности совпадает с иерархией элементов, которую мы представили в нашем очерке по этому поводу;[57] это прямо показывает сравнение схемы, приводимой ниже, с той, которую мы давали там. Надо только отметить, для полноты сходства, что место эфира здесь занимает Хамса, то есть единая первоначальная каста, которая существовала в Критаюге и которая содержала четыре последующие варны в качестве принципа и в недифференцированном состоянии, таким же образом, как и эфир содержит в себе четыре других элемента.

С другой стороны, г. Миз, оправдываясь, впрочем, в слишком далеко зашедшей аналогии, старается указать соответствие четырех варн с четырьмя ашрамами или правильными стадиями существования, на чем здесь мы останавливаться не будем, а также с четырьмя целями человеческой жизни, о которых мы уже говорили в связи с дхармой.; но в этом последнем случае сам факт, что речь всегда идет о четверичном делении, приводит его к явной неточности. Очевидно, что неприемлемо на деле предлагать в качестве цели, пусть даже существу самому низкому из

всех, достижение чего-то, что соответствовало бы просто-напросто тамасу; распределение, если хотят его осуществить с низу до верху, на самом деле должно, таким образом, начинаться со степени, которая располагается непосредственно над ним, как это показывает наша вторая схема; легко понять, что дхарма как раз соответствует саттве, кама — раджасу, и артха — смеси раджаса и тамаса.



В то же время, отношения этих целей с характером и ролью трех высших варн (то есть с теми, члены которых обладают качествами ария и джива) обнаруживаются тогда сами собою: функция вайшьи соотносится тогда с приобретением артхи или благ телесного порядка; кама или желание есть двигатель активности, присущей, собственно говоря, кшатрию; а брахман есть поистине естественный представитель и охранитель дхармы. Что касается мокши, то как мы уже говорили об этом, эта высшая цель полностью отличного от трех других порядка, не имеющая никакой общей меры с ними; она, следовательно, располагается по ту сторону от всего того, что соответствует особенностям варн, она никогда не могла бы быть содержанием, сферы, как это обстоит в случае со случайными и преходящими целями, которая представляет область обусловленного существования, поскольку она именно и есть освобождение от самого этого существования; она разумеется, и вне трех гун, которые относятся лишь к состояниям универсального проявления.



Эти некоторые замечания достаточно ясно показывают, что когда идет речь о традиционных установлениях, то для того, чтобы исследовать суть вещей, недостаточно только «социологической» точки зрения, потому что истинным основанием этих установлений является собственно «космологический» порядок; самой собою разумеется, что некоторые пробелы в этом отношении вовсе не должны нам помешать в признании заслуги работы г. Миза, которая, конечно, намного превосходит большинство работ других западных исследователей, посвященных тому же вопросу.

ТАНТРИЗМ И МАГИЯ[58]

На Западе привыкли приписывать тантризму «магический» характер или, по крайней мере, верить, что магия играет в нем доминирующую роль. Здесь есть ошибка интерпретации как в том, что касается тантризма, так, возможно, и в том, что касается магии, по поводу которой наши современники имеют, в основном, крайне смутные и путаные идеи, что мы также показали в одной из наших статей. Мы не будем возвращаться сейчас к этому. Но беря магию строго в ее собственном смысле и предполагая, что именно так ее будут понимать, мы спросим только одно, что дает в самом тантризме повод для такой ложной интерпретации, так как всегда гораздо интереснее объяснить ошибку, чем ограничиться ее простой и прямой констатацией.

Прежде всего, мы напомним, что магия, какого низкого порядка она бы ни была сама по себе, есть тем не менее подлинная традиционная наука. Как таковая она может законно занять место среди приложений ортодоксального учения, пусть даже это будет подчиненное и второстепенное место, соответствующее ее случайному, по существу, характеру. С другой стороны, поскольку действительное развитие частных традиционных наук фактически определено условиями, свойственными той или иной эпохе, то естественно и в какой-то степени нормально, что самые случайные из них развиваются особенно в тот период, когда человечество в наибольшей степени удалено от чистой интеллектуальности, то есть в Кали-югу, и что тогда они приобретают важность, которую они никогда бы не могли иметь в предшествующие периоды, оставаясь при этом в заданных самой их природой границах. Традиционные науки, каковы бы они ни были, всегда могут служить «опорами» для возвышения к познанию высшего порядка, и именно это придает им, больше, чем это им присуще самим по себе, собственно доктринальную ценность. Но как мы это уже говорили, такие «опоры» должны становиться вообще все более и более случайными по мере того, как выполняется циклическое «нисхождение», чтобы оставаться пригодными для человеческих возможностей каждой эпохи. Развитие низших традиционных наук есть, таким образом, лишь частный случай этой необходимой «материализации» «опор», о чем мы говорили. Но в то же время, само собой разумеется, что опасность отклонения становится тем большей, чем дальше идут в этом направлении. Вот почему такая наука,

как магия, явно находится среди тех, которые легче всего дают место всякого рода деформациям и незаконному использованию; во всяком случае, отклонение реализуемо, в конечном счете, лишь в самих условиях этого периода «помрачения», каким является Кали-юга.

Легко понять прямую связь, которую имеют все эти замечания с тантризмом, доктринальной формой, специально приспособленной к Кали-юге. И если добавить, что тантризм, как мы уже указывали в другом месте, специально настаивает на «силе» как средстве или даже как возможной основе «реализации», то не стоит удивляться тому, что тем самым он должен придавать довольно большую важность, можно было бы даже сказать, максимально возможную важность, при их относительности, наукам, которые тем или иным образом способны внести вклад в развитие этой силы в какой-либо области. Очевидно, что магия в этом случае обретает здесь свое место, с чем невозможно спорить; но стоит четко сказать, что она никоим образом не составляет сущности тантризма: культивировать магию ради нее самой, а также принимать в качестве цели изучение или производство «феноменов» любого рода означает замыкаться в иллюзии вместо того, чтобы постараться от нее освободиться. Это всего лишь отклонение и, следовательно, уже не есть тантризм, то есть аспект ортодоксальной традиции и «путь», предназначенный привести существо к подлинной «реализации».

Вообще, довольно охотно признается, что существует тантрическое посвящение. Но чаще всего никто не знает, что же реально в этом заключается. Все то, что мы уже много раз говорили по поводу духовных целей, которые таковы без всякого исключения для всякого правильного посвящения, освобождает нас того, чтобы дальше настаивать на этом. Магия как таковая, относясь исключительно к психической сфере по самому своему определению, конечно, ничего инициатического в себе не имеет. Таким образом, если даже случается, что ритуал посвящения задействует некоторые явно «магические» элементы, обязательно нужно будет (посредством приписываемой им цели и способа их использования в согласии с этой целью), чтобы он их «трансформировал» в нечто совершенно иного порядка, где «психическое» будет уже не более чем только «опорой» духовного; таким образом, на самом деле речь будет идти вовсе не о магии, как, например, не идет речь о геометрии, когда ритуальным образом осуществляют рисунок янтры: «опора», взятая в своей «материальности», если можно так выразиться, никогда не должна смешиваться со свойством высшего порядка, которым ее наделяют в силу ее предназначения. Такое смешение может быть совершено лишь

поверхностными наблюдателями, неспособными воспринять что-либо помимо самой внешней и поверхностной видимости, что, действительно, и случается почти со всеми теми в современном западном мире, кто намеревался заняться этими вещами и всегда туда привносил все непонимание, присущее профанному мышлению. Заметим по ходу дела, впрочем, что само это смешение есть также исходная точка «натуралистических» интерпретаций, претендующих представить весь традиционный символизм.

К этим некоторым наблюдениям мы добавим еще одно, несколько отличного характера: известно, каково значение тантрических элементов, пронизывающих некоторые формы буддизма, таких, которые включены в общее построение Махаяны; вовсе не являясь «испорченным» буддизмом, как полагали на Западе, эти формы, напротив, представляют собой результат совершенно традиционной адаптации буддизма. И не имеет значения, что в некоторых случаях уже почти невозможно обнаружить их характерные черты в первоначальном буддизме; или, скорее, это даже подтверждает размеры произошедших изменений.[59] Тогда можно поставить такой вопрос: как такое могло произойти с тантризмом, если бы он был не более чем магия и не что другое как магия? В этом есть совершенно очевидная невозможность для всякого, кто в малейшей степени знаком с традиционными реалиями; впрочем, по сути, это та же невозможность, что и невозможность для низшего произвести высшее или чтобы «большее» исходило из «меньшего»; но не этот ли в точности абсурд содержится во всей «эволюционистской» мысли современного западного мира, который во многом содействует непоправимым искажениям в любых своих концепциях.

ПЯТАЯ ВЕДА[60]

Среди специфических современных ошибок, о которых мы часто имели случай сообщать, одной из тех, которые самым прямым образом противостоят всякому истинному пониманию традиционных учений, является то, что можно было бы назвать «историцизмом», который, впрочем, есть, по существу, простое следствие «эволюционистского» мышления: на деле это заключается в предположении, что все вещи должны начинаться с чего-то самого рудиментарного и грубого, потом претерпевать прогрессивную обработку, так что та или иная концепция появляется в определенный момент и тем более поздний, чем более высокого порядка она считается, а это предполагает, что она может быть «продуктом уже продвинутой цивилизации», согласно выражению, столь часто используемому, что оно повторяется иногда как бы машинально теми самыми людьми, которые пытаются выступать против такого мышления, но у которых есть лишь «традиционалистские» намерения без всякого истинного традиционного знания. Этому видению следует четко противопоставить утверждение, что как раз вначале все то, что принадлежит интеллектуальной и духовной области, находится в состоянии совершенства, от которого затем оно лишь постепенно удаляется по ходу «помрачения», сопровождающего необходимым образом весь циклический процесс проявления; очевидно, что этого фундаментального закона, который мы должны здесь лишь напомнить, не входя в подробности, достаточно, чтобы свести на нет все результаты так называемой «исторической критики». Можно еще отметить, что последняя предполагает предвзятую точку зрения, призванную отрицать всякий сверхчеловеческий элемент, а сами традиционные учения трактовать по образцу чисто человеческой «мысли», полностью сравнимой в этом отношении с тем, что собою представляют философия и профанные науки; с этой точки зрения также невозможен никакой компромисс, впрочем, реально сама эта профанная «мысль», которая датируется очень недавним временем, могла появиться лишь как «продукт уже продвинутой дегенерации», могли бы мы сказать, перевернув в «антиэволюционистском» смысле только что цитированную нами фразу.

Если мы применим эти общие рассуждения к индуистской традиции, то мы скажем, что, в противоположность мнению ориенталистов, не существует ничего такого, что называется «ведизмом», «брахманизмом»,

«индуизмом», если под этим понимать учения, которые увидели свет в следующие друг за другом и друг друга замещающие эпохи, каждое из которых характеризовалось бы по существу отличающимися друг от друга, если даже не противоречащими друг другу, концепциями, которые, таким образом, сформировались бы последовательно в результате «рефлексии», воображаемой по модели простой философской спекуляции. Эти различные названия, если их хотят сохранить, должны рассматриваться как обозначающие одну и ту же традицию, с которой они, действительно, все могут быть согласованы. Самое большее, что можно сказать, это то, что каждое относится более непосредственно к определенному аспекту этой традиции, однако, различные аспекты остаются тесно связанными и никоим образом не изолированными друг от друга. Это непосредственно следует из того факта, что традиция, о которой идет речь, интегрально содержится в Ведах. И следовательно, все, что противоречит Ведам или из них законным образом не выводимо, тем самым исключено из этой традиции, под каким бы аспектом это ни рассматривалось. Сущностные единство и неизменность учения таким образом обеспечены при любых применениях и развертываниях, которым оно может дать место, чтобы более конкретным образом отвечать нуждам и склонностям людей той или иной эпохи.

Надо хорошо понимать, что, на деле, неизменность учения в самом себе не препятствует никакому развертыванию и никакому применению при одном условии, что они всегда будут в строгом соответствии с принципами, но в то же время, что ничто из этого никогда не образует «новшества», потому что в любом случае речь идет лишь об «экспликации» того, что учение уже всегда заключает в себе, или, иначе говоря, о формулировке тех же истин в различных терминах, чтобы сделать их более доступными для умов более «темной» эпохи. То, что вначале можно было без труда и непосредственно постичь в самом принципе, люди позднейших эпох уже не могут увидеть, за исключением редких случаев, и к этому общему недостатку понимания надо еще добавить немного объяснений и комментариев, которые до этого не были необходимыми; более того, раз способности непосредственного достижения чистого познания становятся все более редкими, то нужно открыть другие «пути», привлекая все более и более случайные средства, и в определенном смысле сопровождая его, облегчить, по возможности, «спуск», осуществляющийся от века к веку по ходу цикла земного человечества. Таким образом, можно сказать, что оно приобретает тем большие возможности для достижения трансцендентных целей, чем более понижается его духовный и

интеллектуальный уровень, чтобы спасти все то, что еще можно спасти, учитывая условия, неизбежно определенные законом цикла.

Рассмотрев это, можно правильно понять, какое место занимает в индуистской традиции то, что обычно обозначается именем «тантризм», поскольку он представляет собой ансамбль указаний и средств «реализации», специально приспособленных к условиям Кали-юги. Таким образом, было бы совершенно ошибочным видеть в нем отдельное учение и еще меньше какую-то «систему», как это всегда охотно делают на Западе; по правде говоря, речь идет скорее о «духе», если можно так выразиться, который более или менее диффузным образом пронизывает всю индуистскую традицию в ее современной форме таким образом, что почти невозможно внутри нее указать и точно определить его границы; и если к тому же представить, что начало Кали-юги восходит далеко за так называемые «исторические» времена, то надо признать, что само происхождение тантризма, далеко не столь «позднее», как предполагают некоторые, неизбежно ускользает от ограниченных средств, которыми располагают профанное исследование. И еще, когда мы говорим о происхождении, совмещая его с началом Кали-юги, то это лишь наполовину верно; точнее, это верно лишь при условии уточнения, что речь идет не о тантризме как таковом, мы хотим сказать, как о выражении и внешнем проявлении того, что как и остальная традиция, существовало как принцип в самой Веде, хотя более эксплицитно было сформулировано и развито в своих приложениях лишь тогда, когда этого потребовали обстоятельства. Таким образом, здесь следует принимать во внимание двойную точку зрения: с одной стороны, можно найти тантризм уже в Веде, поскольку он там первоначально заключен, но с другой стороны, он может быть определен как различимый аспект учения только с того момента, когда он был «эксплицирован» по тем причинам, которые мы указали, и только в этом смысле его надо рассматривать как присущий Кали-юге.

Название «тантризм» происходит от того, что учения, составляющие его основу, выражены в трактатах, носящих родовое имя «Тантры», имя, которое имеет прямое отношение к символизму ткачества, о чем мы говорили в другой связи, так как в собственном смысле слова «тантра» есть «основа» ткани; и там же мы отметили, что встречаются слова того же значения, применяемые к священным Книгам. Эти Тантры часто рассматриваются как образующие «пятую Веду», специально предназначенную для людей Кали-юги; и это было бы совершенно не оправдано, если бы они не происходили из Веды, понятой в ее самом

строгом значении применительно к условиям определенной эпохи. Впрочем, важно уточнить, что на самом деле, первоначально и в некотором роде «вне временно» существует одна Веда, прежде чем стать в своем формате тройной, потом и четверичной; если она может быть в современную эпоху пятеричной (вследствие дополнительных разъяснений, требуемых менее «открытыми» способностями понимания, не имея больше возможности осуществляться непосредственно в чистом интеллектуальном порядке), то очевидно, что она более не обнаруживает своего первоначального единства, являющегося, по существу, ее «постоянным» аспектом (санатана), и следовательно, независимым от особенных условий какой бы то ни было эпохи.

Учение Тантр, таким образом, является и не может быть ничем иным, как только нормальным, согласно определенной точке зрения, развитием того, что уже содержится в Веде, потому что так и только так оно может быть интегральной частью индуистской традиции, каковой оно и является на самом деле; а относительно того, чем являются средства «реализации» (садхана), предписываемые Тантрами, то можно сказать, что они также законным образом происходят из Веды, потому что они суть не что иное, как применение и эффективное использование самого этого учения. И если эти средства (рассматривать их принципиально или же как просто дополнение), под которыми, естественно, следует понимать всевозможные ритуалы, кажутся, тем не менее, облеченными определенными чертами «новшества» по отношению к тем, которые им предшествовали, то рассматривать их в предшествующие эпохи можно все же только как чистые возможности, поскольку люди тогда не имели в них никакой нужды и располагали иными средствами, которые больше подходили их природе. В этом есть нечто очень сходное с тем, что представляют собою особенности развертывания единой традиционной науки в ту или иную эпоху, развертывания, которое не конституирует затем спонтанного «появления» или какой-нибудь «инновации», поскольку и в этом случае реально речь может идти всегда только о приложении принципов, следовательно, о чем-то, что уже имело в них предсуществование, по крайней мере, имплицитное, и как следствие, что всегда можно было сделать эксплицитным, допуская, что имелась какая-то причина это сделать; но эта причина как раз и находится в тех случайных обстоятельствах, которые обуславливают определенную эпоху.

Итак, строго «ведические» ритуалы (мы хотим сказать такие, какими они были «в начале») в настоящее время больше не практикуются, что слишком ясно следует из одного того факта, что «сома», играющая в них

важную роль, утрачена со времени, которое невозможно оценить «исторически»; само собой разумеется, что когда мы говорим здесь о «соме», то ее следует рассматривать как представителя совокупности всего того, познание чего, сперва явное и доступное для всех, стало скрытым по ходу цикла, по крайней мере, для обычного человечества. Таким образом, с этого времени для подобных вещей стали нужны «заместители», которые по необходимости могли находиться лишь в более низком порядке, это значит, что «опоры», благодаря которым «реализация» остается возможной, становятся все более и более «материализованными» от одной эпохи к другой, соответствуя нисходящему ходу развития цикла; символическим примером здесь могло бы послужить отношение вина к соме (что касается их ритуального использования). Впрочем, эта «материализация» не должна, пониматься просто в самом обычном и ограниченном смысле слова; так, как мы ее рассматриваем, она начинает происходить, можно сказать, с того самого момента, когда отходят от чистого познания, которое одно лишь есть также и чистая духовность; и обращение к элементам чувственного или волевого порядка, например, не является и самым малым знаком подобной «материализации», даже если эти элементы используются законным порядком, то есть если они берутся лишь как средства, подчиненные цели, которой всегда остается познание, поскольку, если бы было иначе, то никоим образом нельзя было бы говорить о «реализации», но только об отклонении, о видимости или пародии, о всем том, что, само собою разумеется, тщательно исключается традиционной ортодоксией, в какой бы форме и на каком бы уровне ее ни рассматривали.

Только что указанное нами в точности приложимо к тантризму, путь которого вообще оказывается более «деятельным», чем «созерцательным», или другими словами, располагающимся скорее со стороны «силы», нежели познания; особенно значительным фактом является важность, придаваемая тому, что обозначено как «путь героя» (вира-марга, vira-marga). Очевидно, что virya, термин, эквивалентный латинскому слову virtus (по крайней мере, согласно употреблению, которое оно имело до того, как стоики повернули его в сторону «морального» смысла), выражает существенное и в некотором смысле «типичное» качество, собственно, не брахманов, а кшатриев; и vira отличаетя от pashu, то есть от существа, подчиненного связям общественного существования, не столько эффективным познанием, сколько волевым утверждением «автономии», которая на этой стадии может и отдалить от цели и привести к ней, в зависимости от того, как будут ее использовать. Действительно, опасность

здесь состоит в том, что «сила» будет искаться ради нее самой и из-за этого станет препятствием, вместо того, чтобы быть опорой, а индивид станет принимать ее как свою собственную цель; но само собой разумеется, что это лишь отклонение и злоупотребление, всегда, в конечном счете, происходящие только от непонимания, за которое традиционное учение никоим образом не может нести ответственность; и сверх того, то, что мы только что сказали, касается лишь «пути» как такового, а не цели, которая на самом деле, повторим еще раз, всегда одна и та же и не может быть ни в коем случае чем-нибудь другим, нежели познанием, поскольку только через него и только в нем существо «реализуется» поистине во всех своих возможностях. Не менее верно, что предлагаемые для достижения этой цели средства отмечены, как они с неизбежностью и должны быть отмечены, особыми чертами Кали-юги: вспомним по этому поводу, что собственная роль «героя» всегда и везде представляется как «поиск», который может быть увенчан успехом, но может также привести и к поражению; а сам «поиск» предполагает, что когда появляется «герой», то значит есть что-то такое, что было прежде потеряно и теперь должно быть найдено им. Эта задача, по завершению которой «вира» становится «дивья» (divya), может быть определена, если угодно, как поиски сомы или «напитка бессмертия» (амрита, amrita), что, впрочем, с символической точки зрения, в точности эквивалентно «поискам Грааля» на Западе; и когда сома найдена, конец цикла достигает своего начала во «вневременности».

НАМА-РУПА[61]

Известно, что в индуистской традиции индивидуальность рассматривается как образованная соединением двух элементов или, говоря точнее, двумя совокупностями элементов, обозначаемыми соответственно нама (пата) и рупа (rupa), которые буквально означают «имя» и «форма», и соединенными, обычно, в составное выражение «нама-рупа», которое, охватывает, тем самым, индивидуальность целиком. Нама соответствует «сущностной» стороне этой индивидуальности, а «рупа» ее «субстанциальной» стороне. Таким образом, это почти эквивалентно эйдосу (**ειδοξ**) и гиле (**υλη**) Аристотеля или тому, что схоласты называли «формой» и «материей». Но здесь надо остерегаться довольно досадного несовершенства западной терминологии: действительно, тогда «форма» эквивалентна «нама», тогда как, беря то же самое слово в его обычном смысле, обязаны именно рупа переводить как «форма».[62] Поскольку слово «материя» также небезупречно по тем причинам, которые мы уже объяснили по другому поводу и к чему мы сейчас не будем возвращаться, то мы считаем более предпочтительным использовать термины «сущность» и «субстанция», естественно, взятые в относительном смысле, в котором они приложимы к индивидуальности.

С другой, несколько отличной точки зрения, нама также соответствует тонкой части индивидуальности, а рупа — ее телесной или чувственной части; но по существу, это различение совпадает с предыдущим, так как именно эти две части, тонкая и телесная в ансамбле индивидуальности играют, в общем, роль «сущности» и «субстанции» друг по отношению к другу. Во всех случаях, когда существо освобождается от условия индивидуальности, то можно сказать, что тем самым оно оказывается «по ту сторону имени и формы», поскольку эти дополняющие друг друга термины являются конститутивными для индивидуальности как таковой; само собою разумеется, что речь при этом идет о существе, которое перешло к сверхиндивидуальному состоянию, так как в другом индивидуальном состоянии, все еще «формальном», оно обязательно обретет эквивалент намы и рупы, хотя «форма» уже тогда и не будет телесной, какова она в человеческом состоянии.

Однако надо сказать, что нама подвержено некоторому преобразованию, при котором оно больше не соответствует рупе; это

проявляется именно тогда, когда говорят, что после человека, когда он умирает, остается «нама».[63] Правда, можно было бы сначала подумать, что речь идет здесь только о внетелесном продолжении человеческой индивидуальности; в определенном смысле, впрочем, это видение приемлемо, в той мере, в какой рупа отождествляется с телом; тогда, собственно говоря, не было бы подлинного переноса, а тонкая часть индивидуальности продолжала бы просто обозначаться как нама после исчезновения телесной части. Так может быть и тогда, когда нама названа, как говорится, «бесконечной», что можно понять лишь как постоянство цикла; о каком-то цикле можно сказать, что он «без конца» в том смысле, что его конец совпадает с началом аналогично с тем, как это видно, например, в годовом цикле (samvattsara).[64] Однако, очевидно, что это не так, даже когда уточняют, что существо продолжает существовать как нама в мире devas,[65] то есть в «ангельском» или сверхиндивидуальном состоянии. В таком «без-форменном» состоянии уже нельзя больше говорить о рупа, тогда как нама в определенном высшем смысле туда перенесено, что возможно в силу сверхчувственного характера, который ему присущ даже в его обычном и индивидуальном приложении; в этом случае существо находится еще «по ту сторону формы», но «по ту сторону имени» оно может быть только тогда, когда достигнет не обусловленного состояния, а не только состояния, все еще принадлежащего к области проявленного существования, сколь высоким бы оно ни было. Мы можем отметить, что именно это, несомненно, означает в западных теологических доктринах концепция, согласно которой ангельская природа (devatwa) есть чистая «форма» (что на санскрите можно передать как shuddha-nama), то есть не соединенная с «материей»; действительно, учитывая особенности схоластического языка, о чем мы выше говорили, приходится говорить, что речь идет как раз о том, что мы называем состоянием «без формы».[66]

В этом переносе нама все еще эквивалентна греческому эйдосу (**ειδοξ**), но на этот раз понимаемому в платоновском, а не в аристотелевском смысле: это «идея», но не в психологическом и «субъективном» значении слова, которое ему придают современные люди, а в трансцендентном смысле «архетипа», то есть как реальность «интеллигибельного мира», лишь отражением или тенью которого предстает «чувственный мир».[67] Впрочем, в этом отношении можно принять здесь «чувственный мир» как символически представляющий всю область формального проявления, а «интеллигибельный мир» — проявления без форм, то есть мира богов (dkvas). И также именно эту форму надо понимать как приложение

термина нама к «идеальной» модели, которую художник сперва должен внутренне созерцать и согласно которой он затем реализует свое произведение в чувственной форме, которая есть, собственно, рупа.[68] Таким образом, здесь есть «нисхождение» (аватарана, avatarana) «идеи», так сказать, в область форм. Разумеется, это не сама по себе «идея» действует, а скорее, она отражается в определенной чувственной форме, которая из не следует и которой она неким образом дает жизнь. К тому же можно еще сказать, что «идея» сама по себе соответствует «духу» и что ее «бестелесный аспект» соответствует «душе». Это сходство с произведением искусства позволяет более точно понять истинную природу отношения, которое существует между «архетипом» и индивидом, и отношения двух смыслов термина нама, когда он применяется в «ангельской» области или же в человеческой, то есть, с одной стороны, он обозначает неформальный или «духовный» принцип бытия, который можно также назвать его чистой «сущностью», а с другой — тонкую часть индивидуальности, которая является «сущностью» лишь в относительном смысле и в связи со своей телесной частью, но которая в этом качестве представляет «сущность» в индивидуальной сфере и может рассматриваться, следовательно, как отражение истинной трансцендентной «сущности».

Теперь осталось объяснить символизм, присущий самим терминам нама и рупа, что позволит перейти от их буквального смысла, то есть значений слов «имя» и «форма», к их приложениям, которые мы только что рассматривали. На первый взгляд отношение может показаться более очевидным для «формы», чем для «имени», потому что в том, что касается формы, мы не выходим, в общем, из чувственного порядка, с которым непосредственно соотносится обычный смысл слов; по крайней мере, это так, когда речь идет о человеческом существовании; и если бы речь шла о каком-либо другом индивидуальном состоянии, то достаточно было бы учесть, что необходимо должно иметься некоторое соответствие между конституцией проявленного существа в этом состоянии и конституцией человеческого индивида, хотя бы в том, что всегда именно о «формальном» состоянии идет речь. С другой стороны, чтобы лучше понять истинное значение «нама» надо обратиться к менее распространенным понятиям и прежде всего вспомнить, как мы уже объясняли в другом месте, что «имя» существа, даже понятое буквально, в действительности, есть выражение его «сущности»; это «имя» (nom) есть к тому же и «число» (nombre) в пифагорейском и каббалистическом смысле слова, а ведь известно даже с простой точки зрения исторической

преемственности, что концепция платоновской «идеи», о которой мы только что говорили, тесно связана с концепцией пифагорейского «числа».

Это еще не все. Важно также отметить, что «имя» в буквальном смысле слова есть, собственно, звук, которые принадлежит к слуховому порядку, тогда как «форма» принадлежит к порядку визуальному. Здесь «глаз» (или зрение) берется, следовательно, как символ чувственного опыта, тогда как «ухо» (или слух) берется как символ «ангельского» или интуитивного интеллекта.[69] И также точно «откровение» или прямая интуиция интеллигибельных истин представляется как «слышание» (отсюда традиционное значение слова шрути, shruti).[70] Само собою разумеется, что слух и зрение как таковые одинаково относятся к чувственной области; но при их символическом переносе, когда они так друг с другом сопоставляются, следует между ними усматривать определенную иерархию, которая происходит от порядка развертывания элементов и, как следствие, чувственных качеств, которые к ним соответственно: относятся слуховое качество, относясь к эфиру, первому из элементов, является более «первичным», чем визуальное качество, которое соотносится с огнем; и через это видно, что значение термина нама прямым образом связано с традиционными идеями, имеющими в индуистском учении поистине фундаментальный характер, мы хотим сказать об идее «первоначальности звука» и идее «непрерывности Веды» («постоянства Веды»).

МАЙЯ[71]

Г-н А.К. Кумарасвами заметил,[72] что предпочтительнее переводить Майя как «искусство», чем как «иллюзия», что делают обычно. Действительно, этот перевод соответствует точке зрения, которую можно было бы назвать более принципиальной: «тот, кто создал проявление» посредством своего «искусства», есть божественный Архитектор, а мир есть его «произведение искусства». Как таковой, мир не более и не менее ирреален, чем наши собственные произведения искусства, которые из-за их относительного непостоянства тоже ирреальны, если их сравнивать с «искусством», которое «пребывает» в художнике. Главная опасность использования слова «иллюзия», в действительности, состоит в том, что слишком часто пытаются сделать его синонимом «ирреальности», понимаемой абсолютным образом, то есть рассматривать вещи, именуемые иллюзорными, как будто это простое небытие, тогда как речь идет только о различных степенях реальности; далее мы к этому вернемся. Сейчас мы к этому добавим, что на часто встречающийся перевод Майи как «магия», который иногда основывают на чисто внешнем вербальном сходстве, не проистекающем ни от какого этимологического родства, повлиял в значительной степени, как нам представляется, современный западный предрассудок, который полагает, что магия имеет лишь чисто воображаемое воздействие, лишенное всякой реальности, что опять возвращает к той же ошибке. Во всяком случае, даже для тех, кто признает относительную реальность феноменов, производимых магией, очевидно, нет никакого основания приписывать продуктам божественного «искусства» специальный «магический» характер, не более, впрочем, чем ограничивать каким-нибудь образом важность символизма, который они приписывают «произведениям искусства», рассматриваемым в их самом общем смысле.[73]

«Майя — это материальная «сила» (Шакти, Shakti), через которую действует божественный Разум». Еще точнее, она есть Крийя-Шакти (Kriya-Shakti), то есть «божественная деятельность» (которая есть Иччха-Шакти, Ichchha-Shakti). Как таковая, она присуща самому Брахме или Высшему Началу; она, следовательно, располагается на несравнимо более высоком уровне, чем Пракрити, и если последняя тоже называется Майя, а именно, в Санкхье, то потому, что на деле она есть только отражение этой

Шакти в космологическом порядке;[74] к тому же, здесь можно заметить обратный смысл аналогии, где высшая Деятельность отражается в чистой пассивности, а изначальное «всемогущество» в потенциальности первоматерии {materia prima). Более того, Майя, поскольку она есть божественное «искусство», пребывающее в Начале, отождествляется также с «Мудростью», Софией, понимаемой точно в том же смысле, что и в иудео-христианской традиции; и как таковая, она есть мать Аватара: она таковой является прежде всего в том, что касается ее предвечного происхождения от Первоначала в качестве Шакти, составляющей, впрочем, одно с самим Первоначалом, лишь «материальным» аспектом которого она является;[75] и она таковой является также в том, что касается ее рождения в проявленном мире, в качестве Пракрити то, что еще более четко показывает связь, существующую между двумя аспектами Майи, высшим и низшим.[76]

Мы можем сделать еще одно замечание, прямо связанное с только что сказанным о божественном искусстве, относительно значения «покрывала Майи»; оно прежде всего есть «ткань», следовательно, создано проявлением ткачества, о котором мы говорили в другом месте,[77] и хотя, как кажется, в этом вообще не отдают себе отчета, это значение очень ясно обозначено в некоторых представлениях, когда на этом покрывале фигурируют различные существа, принадлежащие к проявленному миру. Таким образом, лишь во вторую очередь это покрывало представлено в то же время как скрывающее или каким-то образом окутывающее Первоначало, потому, что развертывание проявления, действительно, скрывает его от наших взглядов; эта точка зрения, являющаяся точкой зрения проявленных существ, к тому же противоположна изначальной точке зрения, так как она вынуждает обнаруживать проявление как нечто «внешнее» по отношению к Первоначалу, тогда как в реальности оно может быть лишь «внутренним», потому что ничто не может существовать каким бы то ни было образом вне Первоначала, которое тем самым, что оно бесконечно, необходимым образом содержит все вещи в себе.

Это нас приводит к вопросу об иллюзии: действительно иллюзорна та точка зрения, которая вынуждает рассматривать проявление как внешнее по отношению к Первоначалу; и в этом смысле иллюзия есть также «неведение» (авидья), то есть в точности противоположное и обратное «Мудрости», о котором мы говорили выше; могут сказать, что это другое лицо Майи, но при условии пояснения, что это лицо существует только как следствие ошибочного способа, которым мы рассматриваем ее

произведения. Они суть поистине другие, чем то, чем они нам кажутся, так как они все выражают что-нибудь от Первоначала, как всякое произведение искусства выражает что-либо от своего автора, и это как раз и есть то, что составляет всю их реальность; она, следовательно, есть только зависимая и «причастная» реальность, которая может быть ничто перед лицом абсолютной реальности Первоначала,[78] но которая сама по себе не менее является реальностью. Иллюзия, следовательно, может быть понята в двух различных смыслах, либо как ложная видимость, которую по отношению к нам принимают вещи, либо как меньшая реальность тех же самых вещей по отношению к Первоначалу; но в том и в другом случае, она необходимым образом заключает в себе реальное основание и, как следствие, она никогда никоем образом не может быть уподоблена чистому небытию.

САНАТАНА ДХАРМА[79]

Понятие Санатана Дхарма (Sanatana Dharma) является одним из тех понятий, для которых на Западе нет точного эквивалента, и представляется совершенно невозможным найти термин или выражение, которое передавало бы его полностью и во всех его аспектах; всякий перевод, который можно предложить для него, был бы или совсем ошибочным, или по меньшей мере, весьма недостаточным. Ананда К. Кумарасвами полагает, что выражение, которое может в лучшем случае дать хотя бы приблизительное значение, это Непреходящая Философия (Phibsophia Perennis), принимаемое в том смысле, как оно понималось в средние века; в определенном отношении это правильно, но тем не менее есть значительные отличия, которые тем более полезно исследовать, что некоторые слишком легко поверили в возможность просто отождествить друг с другом оба понятия.

Прежде всего мы должны здесь отметить, что затруднение относится не к переводу слова sanatana, для которого латинское perenins является вполне реальным эквивалентом; здесь речь идет как раз о perennite (продолжительности) или о постоянстве, а вовсе не о вечности, как иногда утверждают. Действительно, этот термин «санатана» заключает в себе идею длительности, тогда как вечность, напротив, есть, по существу, «не-длительность»; длительность, о которой идет речь, является, если угодно, неопределенной или, точнее говоря, «циклической», в значении греческого aionios, совершенно не имеющего смысла «вечного», который в виду досадного смешения ему слишком часто приписывают наши современники. В этом смысле, постоянно именно то, что существует от начала цикла до конца; а согласно индуистской традиции, цикл, который следует иметь в виду в связи с Санатана Дхармой, есть Манвантара, то есть длительность проявления земного человечества и мы добавим сразу (так как далее будет ясна важность этого), что санатана также имеет смысл «первоначального», впрочем, легко понять прямую связь с только что сказанным, потому что только воистину постоянное может восходить к истокам самого цикла. Наконец, следует хорошо понимать, что это постоянство вместе со стабильностью, которую оно с необходимостью заключает в себе, если оно и не должно никоим образом смешиваться с вечностью и не имеет даже никакой общей меры с ней, является, однако, в условиях нашего мира как бы отражением вечности и неизменности,

которые принадлежат самим началам (принципам), выражением которых является Санатана Дхарма по отношению к миру.

Само по себе слово perennis может заключать в себе также все то, что мы только что объяснили; но довольно трудно сказать, до какой степени схоласты средних веков, в том языке, к которому принадлежит термин Philosophia perennis, могли четко его осознавать, так как их точка зрения, являясь совершенно очевидно традиционной, простиралась только на внешнюю область и была ограничена тем самым во многих отношениях. Как бы то ни было, полагая, независимо от всех исторических воззрений, что можно вернуть этому слову полноту его значения, и учитывая самые серьезные оговорки, касающиеся сходства, о котором мы только что говорили, использование термина «Философия» в некотором роде точно соответствует этому ограничению схоластической точки зрения. Прежде всего, это слово, в том употреблении, которое ему придают наши современники, слишком легко может дать повод к двусмысленностям; правда, их можно было бы рассеять, постаравшись уточнить, что Philosophia perennis вовсе не есть «некая» философия, то есть конкретная концепция, более или менее ограниченная и систематическая, имеющая в качестве автора того или иного индивида, но она есть общий фонд, откуда происходят все философии, в том, что они имеют действительно ценного; и этот способ рассмотрения, конечно, соответствует схоластическому мышлению. Только и здесь есть несоответствие, так как то, о чем идет речь, рассматриваемое как подлинное выражение истины, каковым оно должно быть, было бы скорее Софией, чем Философией; «мудрость» не должна смешиваться со стремлением, ведущим к ней, или с исследованием, которое может к ней привести, а они, собственно говоря, и есть то, что, согласно самой своей этимологии, обозначается словом «философия». Возможно, скажут, что слово может быть подвержено некоторому преобразованию, и хотя нам не кажется это преобразование состоявшимся, как это было бы, если на самом деле не имелось в распоряжении никакого лучшего термина, мы все же не собираемся оспаривать такую возможность; но даже в самом благоприятном случае все же очень далеко от того, чтобы можно было рассматривать его как эквивалент Дхармы, так как оно может обозначать лишь доктрину, которая в любом случае остается исключительно теоретической, сколь ни была бы пространной фактически охватываемая ею область, и которая, следовательно, никоем образом не будет соответствовать всему тому, что заключает в себе традиционная точка зрения во всей своей целостности. При ней учение никогда не рассматривалось просто как теория,

достаточная сама по себе, но как знание, которое должно быть действительно реализовано, и, более того, оно включало в себя приложения, распространяющиеся на все модальности человеческой жизни безо всякого исключения.

Это расширенное толкования следует из самого значения слова Дхарма, которое, впрочем, невозможно целиком передать единственным термином в западных языках: по своему корню dhri, имеющему смысл «нести, переносить, утверждать, поддерживать», оно означает прежде всего принцип сохранения существ и, следовательно, стабильности, по крайней мере насколько она совместима с условиями проявления. Важно отметить, что корень dhri почти идентичен как по форме, так и по содержанию, другому корню — dhru, от которого происходит слово dhruva, обозначающее «полюс»; действительно, именно к этой идее «полюса» или «оси» проявленного мира следует обращаться, если хотят постичь понятие Дхармы в его самом глубоком смысле: это то, что остается неизменным в центре вращения всех вещей и что управляет ходом изменения именно тем, что в нем не участвует. Не надо забывать в этой связи, что язык, ввиду синтетического характера выражаемой им мысли, связан здесь гораздо глубже с символизмом, чем в современных языках, где такая связь больше не существует, в определенной мере, из-за далеко зашедшего отклонения; можно было бы даже показать, если бы это не увело бы нас далеко от нашей темы, что понятие Дхармы довольно прямо связано с символическим представлением «оси» в образе «Древа Мира».

Можно сказать, что Дхарма, если ее рассматривать в принципе, необходимо есть санатана, и даже в более широком значении, чем указанное нами выше, потому что, вместо того, чтобы ограничиваться определенным циклом или проявляющимися там существами, она равно приложима ко всем существам и ко всем их состояниям проявления. Действительно, мы находим здесь идею постоянства и устойчивости; но разумеется, эта идея, вне которой не может быть и речи о Дхарме, тем не менее, может прилагаться относительным образом к различным уровням и к более или менее ограниченным областям, и этим оправданы всякие вторичные или «специализированные» значения, которые допускаются одним и тем же термином. И как раз потому, что она должна быть понята как принцип сохранения существ, Дхарма заключается для них в согласии с их сущностной природой; можно, следовательно, говорить в этом смысле о собственной дхарме каждого существа, которая более точно называется свадхарма, или о каждой категории существ, или же о дхарме мира или состояния существования, или же только об определенной части его, о

дхарме определенного народа или некоторого периода времени; когда же говорят о Санатана Дхарме, то, как мы уже сказали, речь идет о совокупности всего человечества и во все время длительности его проявления, которое составляет Манвантару. Можно еще сказать, что это «закон» или «норма», свойственные этому циклу, сформулированные при его начале Ману, который управляет им, то есть космическим Умом, который отражает божественную Волю и выражает вселенский Порядок; и в этом, в принципе, состоит истинный смысл Манава-Дхармы {Manava-Dharma), независимо от всяких частных адаптации, которые могут от нее ответвляться, и которые получат вполне законно то же самое значение, потому что они будут в целом лишь переводами, требуемыми теми или иными обстоятельствами места и времени. Тем не менее, следует добавить, что в подобном случае может случиться, что сама идея «закона» влечет за собою, фактически, определенное ограничение, так как хотя она может прилагаться (как это происходит в случае Торы) ее иудаистского эквивалента) к содержанию в широком смысле всей совокупности Священных Писаний, но то, о чем она вынуждает мыслить самым непосредственным образом, есть, естественно, «законодательный» аспект в собственном смысле слова, который, конечно, весьма далек от того, чтобы составлять всю традицию, хотя он является составной частью всякой цивилизации, которую можно квалифицировать как нормальную. На самом деле, этот аспект есть всего лишь приложение к социальному порядку, которое, впрочем, как и всякое другое приложение, необходимым образом предполагает чисто метафизическое учение, являющееся фундаментальной и существенной частью традиции, изначального знания, от которого полностью зависит все остальное и без чего ничто истинно традиционное в какой бы то ни было области никоим образом не могло бы существовать.

Мы говорили о всеобъемлющем Порядке, который в проявлении является выражением божественной Воли и который в каждом состоянии существования открывает особые модальности, определенные условиями, свойственными этому состоянию; Дхарму, по крайней мере в некотором отношении, можно определить как согласованность с порядком, и именно этим объясняется тесное родство, существующее между этим понятием и понятием rita, которое также «порядок» и этимологически имеет смысл «правильности», как Дэ дальневосточной традиции, с которым индуистская Дхарма имеет множество связей, что тоже, очевидно, напоминает об «оси», которая представляет собою идею постоянного и непрерывного направления. В то же время, этот термин «rita» явно идентичен слову «rite» (обряд, ритуал), а оно в своем первоначальном

значении также означало, на самом деле, все то, что исполняется в согласии с порядком; в полностью традиционной цивилизации и тем более в самом начале все имеет характер собственно ритуальный. Более ограниченное значение ритуал принял лишь вследствие вырождения, породившего «профанную» деятельность во всех областях; всякое различение «священного» и «профанного», на деле, предполагает, что с этого момента некоторые вещи рассматриваются вне традиционной точки зрения, вместо того, чтобы прилагать ее ко всему в равной мере, и эти вещи, в силу того, что они рассматриваются как «профанные», поистине становятся адхарма (adharma) или анрита {anrita). Надо хорошо понимать, что ритуал, который в этом случае соответствует «священному», напротив, всегда сохраняет тот же «дхармический» характер, если можно так сказать, и представляет то, что еще остается таковым, каким оно было до этого вырождения, и что неритуальная деятельность реально является отклоняющейся или анормальной деятельностью, в особенности, все то, что представляет собою «конвенцию» или «обычай» чисто человеческого установления и без всякого глубокого основания, изначально не существовало и есть лишь продукт отклонения; и ритуал, рассматриваемый традиционно, как это и должно быть, чтобы заслужить это имя, ко всему тому, что может быть лишь противоречием и пародией, не имеет абсолютно никакого отношения, хотя некоторые могли бы так подумать. Более того, и это тоже существенно, когда мы говорим здесь о согласованности с порядком, не следует понимать при этом только человеческий порядок, но также, и прежде всего, космический порядок; во всех традиционных концепциях, на деле, есть строгое соответствие одного другому, и именно ритуал поддерживает их отношения сознательным образом, заключая в себе до некоторой степени сотрудничество человека в сфере, где осуществляется его деятельность, с самим космическим порядком.

Из этого следует, что, когда рассматривают Санатана Дхарму как интегральную традицию, она заключает в себе принципиально все ответвления человеческой деятельности, которые, впрочем, тем самым «трансформированы», поскольку они причастны (самим фактом этой интеграции) «нечеловеческому» характеру, присущему всей традиции, или, лучше сказать, составляющие саму сущность традиции как таковой. Следовательно, это в точности противоположно «гуманизму», то есть точке зрения, намеревающейся все свести к чисто человеческому уровню и составляющей, по сути, одно с самой профанной точкой зрения; и именно в этом традиционная концепция наук и искусств глубоко отличается от их

профанной концепции, до какой степени, что без преувеличения можно сказать, что они отделены друг от друга настоящей пропастью. С традиционной точки зрения всякая наука и всякое искусство реально значимы и законны лишь постольку, поскольку они привязаны к универсальным принципам таким образом, что они появляются, в конечном счете, как применение фундаментального учения к некоторому возможному порядку, так же как законодательство и социальная организация тоже есть его применение в другой области. Ввиду этой причастности сущности традиции, наука и искусство тоже во всех своих способах действия также обладают этим ритуальным характером, о котором мы только что говорили, и которого не лишена ни одна деятельность пока она остается тем, чем и должна быть нормальным образом; добавим, что с этой точки зрения не следует делать никакого различия между искусствами и ремеслами, которые традиционно суть одно и то же. Мы не можем более здесь останавливаться на всем этом, о чем мы уже говорили по другому поводу; но мы полагаем, что достаточно сказали об этом, чтобы показать, насколько все это превосходит во всех отношениях «философию», в каком бы смысле мы ее ни понимали.

Теперь легко понять то, чем на самом деле является Санатана Дхарма: это есть не что иное как изначальная Традиция, которая одна существует непрерывно и без изменений сквозь всю Манвантару, а также обладает циклическим постоянством, потому что сама ее изначальность выводит ее из превратностей последующих эпох и которая одна только может со всей строгостью рассматриваться как вполне и по истине интегральная. Впрочем, вследствие нисходящего направления цикла и духовного помрачения, которое из этого следует, изначальная Традиция становится скрытой и недоступной для обычных людей; она есть первоисточник и общее хранилище всех особых традиционных форм, которые из нее происходят при адаптации к специальным условиям того или иного народа и эпохи, но никакая их них не может отождествляться с самой Санатана Дхарма или рассматриваться как адекватное ее выражение, хотя тем не менее она всегда есть как бы ее более или менее завуалированный образ. Всякая ортодоксальная традиция есть отражение и, можно сказать, «замещение» изначальной Традиции, в той мере, в какой это позволяют случайные обстоятельства, так, что если она и не является Санатана Дхармой, она ее по истине представляет для тех, кто к ней принадлежит и в ней участвует эффективным образом, потому что они могут достичь Санатана Дхарму только через ортодоксальную традицию и потому, что она в ней выражает если не полноту, то по крайней мере, все то, что ее

прямо касается, и в наилучшим образом приспособленной к их индивидуальной природе форме. В некотором смысле, все эти традиционные различные формы изначально содержатся в Санатана Дхарме, поскольку они суть ее правильные и законные приспособления, и даже никакие изменения, которым они подвержены по ходу времени, не могут, по сути, быть никогда ничем иным; а в другом, обратном и дополнительном к названному, смысле они все содержат Санатана Дхарму в качестве того, что в них есть наиболее внутреннего и «центрального», по своим разным степеням экстериоризации, будучи как бы покрывалами, которые закрывают и позволяют ей просвечивать лишь ослабленным и частичным образом.

Это верно для всех традиционных форм, но было бы ошибкой просто на просто ассимилировать Санатана Дхарму с одной из них, какова бы она, впрочем ни была, например, с индуистской традицией, как она нам представляется в настоящее время; и если эта ошибка иногда фактически совершается, то только теми, чей горизонт ограничен исключительно одной этой традицией по причине тех обстоятельств, в которых они находятся. Если же эта ассимиляция в некоторой мере законна, согласно тому, что мы только что объяснили, то и сторонники любой другой традиции тоже могли бы сказать в том же смысле и на том же основании, что их собственная традиция есть Санатана Дхарма. Такое утверждение было бы в относительном смысле истинным, хотя оно было бы ложным в абсолютном смысле. Есть, однако, причина, по которой понятие Санатана Дхарма оказывается особо связанным с индуистской традицией: именно она из всех живых в настоящее время традиционных форм самым прямым образом исходит из первоначальной Традиции, хотя она есть как бы ее продолжение во вне (разумеется, всегда с учетом условий, в которых развертывается человеческий цикл), она дает более полное ее описание, чем все те традиции, которые можно было бы встретить в другом месте, и она, таким образом, в наибольшей степени, чем все другие, участвует в ее непрерывности. Кроме того, интересно отметить, что только лишь индуистская и исламская традиции открыто утверждают ценность всех других ортодоксальных традиций; и это потому, что будучи по времени первой и последней по ходу Манвантары, они должны равно интегрировать в себе, хотя и различными способами, все разнообразные формы, производимые в интервале, для того, чтобы сделать возможным «возвращение к началам», при котором конец цикла должен соединиться со своим началом, и что в точке отправления другой Манвантары будет заново проявлять во вне истинную Санатана Дхарму.

Нам надо еще отметить две ошибочные концепции, которые слишком распространены в нашу эпоху и которые свидетельствуют о гораздо более серьезном и полном непонимании, чем уподобление Санатана Дхармы частной традиционной форме. Одна из них — это концепция так сказать «реформаторов». Они надеются обрести Санатану Дхарму, производя нечто вроде более или менее случайного упрощения традиции, что на деле соответствует лишь их собственным индивидуальным тенденциям и что выдает чаще всего предрассудки, вызванные влиянием современной западной эпохи (что сейчас встречается даже в самой Индии). Надо заметить, что то, что эти «реформаторы» стараются, в основном, устранить прежде всего, как раз и обладает самым глубоким значением, и это потому, что либо оно от них полностью ускользает, либо потому что оно идет наперекор их предвзятым идеям; эта установка сравнима с установкой «критиков», которые отбрасывают в тексте как «интерполяции» все то, что не согласуется с идеей, ими составленной, или со смыслом, который они хотят там найти. Когда мы говорим о «возвращении к началам», как мы это только что делали, то, разумеется, речь идет совершенно о другом, о чем-то, что совершенно не зависит от индивидуальной инициативы как таковой; вовсе не понятно, в конце концов, почему изначальная Традиция должна быть простой, как полагают эти люди, если только не из-за недуга или интеллектуальной слабости желают, чтобы она таковой была; и с какой же стати должна истина приспосабливаться к посредственным способностям понимания среднего современного человека? Чтобы осознать, что ничего такого нет, достаточно понять, что, с одной стороны, Санатана Дхарма содержит все то, что выражается во всех без исключения традиционных формах, и еще сверх того, а с другой стороны, что наиболее возвышенные и наиболее глубокие истины стали уже недоступными ввиду духовного и интеллектуального помрачения, присущего циклическому спуску. В этих условиях простота, дорогая для модернистов всех родов, очевидно, далека насколько только это возможно от того, чтобы быть знаком древности традиционного учения, и еще менее его изначальности.

Другая ошибочная концепция, на которую мы хотим обратить внимание, прежде всего относится к различным современным школам, связанным с тем, что принято называть именем «оккультизм»: они происходят, обычно, через «синкретизм», то есть сближая различные традиции в той мере, в какой они могут их узнать, совершенно внешним и поверхностным образом, даже не для того, чтобы попытаться выделить в них то, что в них есть общего, но только чтобы кое-как сопоставить элементы, заимствованные у них; и результат этих конструкций столь же

причудливый, сколь и фантастичный, выдается за выражение «древней мудрости» или «архаичного учения», в котором берут исток все традиции и который должен быть идентичен с первоначальной Традицией или Санатана Дхармой, хотя эти термины, кажется, почти неизвестны упомянутым школам. Само собою разумеется, что все это, несмотря на претензии никогда не может иметь никакой ценности и отвечает лишь чисто профанной точке зрения, тем более что эти концепции почти неизменно сопровождаются тотальным непризнанием необходимости для того, кто хотел бы достичь какой-нибудь степени в области духовного, принадлежать прежде всего определенной традиции; и понятно, что мы предпочитаем говорить при этом о действительной принадлежности со всеми теми последствиями, которые этим предполагаются, включая практику ритуалов этой традиции, и совсем не со смутной «идеальной» симпатией, какую испытывают некоторые западные люди, объявляя себя индуистами или буддистами, не слишком зная, что это такое, и во всяком случае, даже никогда и не мечтая достичь реальной и регулярной связи с этими традициями. Вот почему здесь и есть отправная точка, от которой никак нельзя освободиться, и только затем каждый сможет, по мере своих способностей, постараться идти дальше; речь, действительно, не идет о пустых спекуляциях, но о знании, которое должно быть упорядочено с целью духовной реализации. И только через это, изнутри традиций, мы даже можем сказать еще точнее, из самого их центра, если удается его достичь, можно реально осознать то, что конституирует их сущностное и фундаментально единство, и следовательно, поистине постигнуть полноту сознания Санатана Дхармы.

---

notes

Примечания

1

Опубликована в «Voile d'Isis», март, 1930.

2

«Духовный авторитет и светская власть», гл. V.

3

Мы напоминаем, что две Itihdsas (истории), то есть Рамаяна и Махабхарата, составляющие часть смрити и имеющие характер традиционных писаний, суть нечто совершенно иное, нежели простые «эпические поэмы», в профанном и «буквальном» смысле слова, который здесь обычно видят западные люди.

4

Есть некоторое вводящее в заблуждение сродство между корнями bhaj и bhuy, последний эпитет, первоначальный смысл которого значит «поедать», выражает прежде всего идеи радости, обладания, счастья; напротив, в первом и в его производных, таких как bhaga и в особенности bhakti, преобладающими идеями являются идеи уважения, обожания, почтения, признательности и привязанности.

5

Буддисты, естественно, дают этот титул Будде, а джайнисты дают его также своим Тирткханкарам.

6

По этому поводу и тому, что будет следовать далее, мы отсылаем к исследованию, которое мы представили в работе «Человек и его становление согласно Веданте».

7

Следует отметить, что это в точности тот же смысл, что и в исламской концепции «священной войны» (джихад); внешнее и социальное приложение является лишь вторичным; на это указывает то, что она образует только «малую священную войну» (джихад сагир), тогда как «великая священная война» (джихад кабир) является исключительно интеллектуальной и духовной.

8

Мундака Упанишада, 3 Мундака, 1 Кханда, шрути 1; Шветашва-тара Упанишада, 4 Адхьяя, шрути 6.

9

Катхака Упанишада, 1 Адхьяя, 3 Валли, шрути 1. — «Пещера» есть не что иное, как пещера сердца, которое представляет собою место соединения индивидуального и универсального, или «я» и «Само».

10

В христианской традиции хождений Христа по водам имеет значение, которое в точности соотносится с тем же самым символизмом.

11

Может быть, у греков имя Нерей и нереиды, нимфы вод, тоже возникло не без связи с санскритским Нара.

12

Здесь есть обозначение символических отношений между пещерой и горой, о которых мы имели случай упоминать в статье «Царь мира».

13

Эту точку зрения мы специально раскрываем в работе «Духовный авторитет и светская власть».

14

Ансамбль существ иногда обозначается составным словом штхавараджангама {sthavarajangama).

15

Вот почему Брахман обозначается как Бог (Дэва) на земле, Боги (Дэвы) соответствуют сверхиндивидуальным существам вне форм (хотя еще и проявленным); это обозначение, которое является совершенно справедливым, никогда не понималось правильно западными людьми, как представляется.

16

Опубликовано в «Le Monde Nouveau», июнь 1930.

17

См. напр.: «Восток и Запад»; «Кризис современного мира»; «Духовная и светская власть».

18

Опубликовано в «Voile d'Isis», октябрь-ноябрь 1933.

19

The Serpent Power, 3-e edition revue; Ganesh et Cie Madras. Эта книга содержит переводы двух текстов: Shatchakra nirupana и Pddukd-panchaka, которым предпослано длинное и важное сообщение; наше исследование относится к его содержанию.

20

Самое лучшее, что мы можем сделать, это отослать к нашей собственной работе «Человек и его становление согласно Веданте», для более подробных объяснений, которые мы не можем здесь воспроизводить и которые мы должны предполагать уже известными.

21

Жаль, что автор часто использует и, в частности, для перевода шрешти (srishti) слово «творчество», которое, как мы это часто объясняли, с точки зрения индуистского учения сюда не подходит; мы слишком хорошо знаем, сколько трудностей доставляет необходимость пользоваться западной терминологией, столь неадекватной, насколько это возможно, тому, что хотят выразить; но тем не менее мы думаем, что это слово из тех, которых легко можно избежать и мы сами его никогда не использовали. Поскольку мы говорим о терминологии, укажем также на неточность перевода термина «самадхи» через «экстаз»; это слово тем более неподходяще, что оно используется в западных языках, чтобы обозначить мистические состояния, то есть нечто, относящееся к совершенно иному порядку и с чем, по существу, важно избежать всякого смешения; к тому же этимологически оно означает «выходить из самого себя» (что очень хорошо подходит для мистических состояний), тогда как то, что обозначает термин самадхи, есть, напротив, «вхождение» в бытие в его собственном «Само».

22

Слово индрия означает одновременно способность и соответствующий организм, но лучше его переводить главным образом как способность, во-первых, потому что это согласуется с его изначальным смыслом, то есть «мочь», а также потому, что здесь более важно рассмотрение способности, чем телесного органа по причине превосходства тонкого проявления по отношению к грубому проявлению.

23

Мы не очень хорошо понимаем сделанное автором возражение использованию слова «начала» (элементы, стихии, elements) для обозначения «бхута», которое является традиционным для древней физики термином; здесь не место заниматься тем забвением, которому подвергалось это употребление у современных людей, для которых, впрочем, и вся «космологическая» концепция равным образом стала чужой.

24

Довольно странно, что автор не упомянул о соотношении этого с символизмом брахмановского жезла (Брахма-данда), тем более, что он много раз намекает на подобный символизм кадуцея.

25

Автор очень справедливо замечает, сколь ошибочны обычно даваемые западными людьми интерпретации, которые, смешивая два порядка проявления, хотят свести все то, о чем идет речь, к чисто анатомической и физиологической точке зрения: востоковеды, совершенно незнакомые с традиционной наукой, думают, что здесь речь идет лишь о более или менее фантастическом описании некоторых телесных органов; оккультисты, со своей стороны, если и допускают отдельное существование тонкого тела, то представляют его себе чем-то вроде «двойника» тела, подпадающего под те же условия, что и тело, что не менее неточно и может привести к еще более грубо материалистическими представлениям; и по этому поводу автор показывает в нескольких чертах, насколько концепции теософов, в частности, удалены от истинного учения индусов.

26

В символе кадуцея центральная палочка соответствует сушумне, две змеи — иде и пингале: они также иногда представлены на брахманическом жезле прочерченными двумя спиральными линиями, закручивающимися навстречу друг другу таким образом, что пересекаются они на уровне каждого узла, представляющих различные центры. В космических соответствиях ида соотносится с Луной, пингала — солнцем, а сушумна с огненным принципом; интересно отметить предстающее здесь отношение к трем «Великим Светам» масонского символизма».

27

Говорят также, что сушумна по своей природе соответствует огню, ваджра Солнцу, а читра Луне; то, что внутри, образуя самый центральный канал, называется Брахма-нади.

28

Семь узлов брахманского жезла символизируют семь «лотосов»; в кадуцее, напротив, кажется, что завершающий шар должен соотноситься только с аджной, два крыла, сопровождающие его, идентифицируются только с двумя лепестками этого «лотоса».

29

Число лепестков таково: 4 для муладхары, 6 для свадхистаны, 10 для манипуры, 12 для анахаты, 16 для вишуддхи, 2 для аджны, что в сумме составляет 50, что также есть число букв в санскритском алфавите; все буквы встречаются в сахасраре, каждая из них повторяется 20 раз (50 x 20 = 1000).

30

См. то, что мы говорили по поводу спирали в «Символизме креста»; напомним также образ змеи, обвивающейся вокруг «Яйца мира» (Брахманда), также и омфалос, о сходстве которого мы напомним немного далее.

31

В этой связи мы напомним только, в качестве особенно поразительного соответствия, об отождествлении, установленном в начале Евангелия от Иоанна между терминами Слово, Свет и Жизнь, уточнив для полного понимания, что оно должно быть соотносимо с миром Хираньягарбха.

32

Треугольник, как янтра Шакти, всегда рисуется основанием вверх и вершиной вниз; легко было бы показать сходство с множеством других символов женского принципа.

33

Отметим по ходу дела аналогию между этими тремя с половиной оборотами Кундалини и тремя с половиной днями, в течение которых, согласно различным традициям, дух после смерти остается еще связанным с телом, что представляет собою необходимое время для обновления жизненной силы, пребывающей в «не-пробужденном» состоянии в случае обычного человека. Один день есть один циклический оборот, соответствующий одному кругу спирали; и как процесс растворения является всегда обратным процессу проявления, так это развертывание рассматривается как неким образом вся жизнь индивида, но схваченная в восходящем ходе событий, конституирующих ее; вряд ли стоит добавлять к этому, что эти данные, будучи плохо понятыми, слишком часто порождают всякого рода фантастические интерпретации.

34

Мандала или янтра элемента Притхви представляет собой квадрат, соответствующий как плоская фигура кубу, форма которого символизирует идеи «основания» и «стабильности»; в языке исламской традиции можно сказать, что здесь есть соответствие «черному камню», эквиваленту индуистского линга, а также и омфалоса, которые есть, мы уже это разъясняли, один из символов «центра мира».

35

Эти три линга соотносятся также с различными ситуациями, соответствующим состоянию развития существа, «ядра бессмертия», света, о чем мы говорили в «Царе Мира».

36

Важно отметить, что анахата, соотносимая с районом сердца, должна различаться с «лотосом сердца» с восьмью лепестками, являющимися резиденцией Пуруши: этот последний «расположен» в самом сердце, рассматриваемом как жизненный центр индивидуальности

37

Это распоряжение соответствует «небесной мандате» дальневосточной традиции; с другой стороны, наименование аджна-чакра может быть переведено на арабский в точности как макам-аль-амр, обозначающее, что здесь есть прямое отражение, в человеческом бытии, «мира», называемого алам-аль-амр, так же как с «макрокосмической» точки зрения это отражение помещается, в нашем состоянии существования, в центре «Земного Рая»; из этого можно было бы вывести точные указания о модальности «ангельских» проявлений по отношению к человеку, но это выходит за рамки нашего предмета.

38

Видение «третьим глазом», которым существо освобождается от временной обусловленности (и которое не имеет ничего общего с «ясновидением» оккультистов и теософов), внутренне связано с «пророческой» функцией; на это именно намекает санскритское слово риши, которое в точности означает «видящий» и которое имеет точный эквивалент в древнееврейском roeh, древнем наименовании пророков, впоследствии замененном словом nabi (то есть «тот, кто говорит по вдохновению»). Заметим еще, не входя в подробности, что то, о чем мы говорили в этой и предыдущей сноске, связано эзотерической интерпретацией Surat El-Quadr, касающейся «нисхождения» Корана.

39

Эти две чакры представляются как лотосы с шестью и шестнадцатью лепестками соответственно.

40

Одной из причин, по которой Шакти символизируется треугольником, является троичность ее проявления как воли (иччха), действие (крийя) и знание (джняна).

41

Замечательно сходство символизма «дерева Сефирот» с кадуцеем, о чем мы говорили выше; с другой стороны, различные «каналы», связывающие между собой Сефироты, не лишены аналогии с нади (разумеется, в том, что касается особого приложения, которое может осуществляться в отношении человеческого существа).

42

Двойственность Хокмы и Бина, впрочем, может быть символически соотнесена с двумя глазами, правым и левым, в «макрокосмическом» соответствии с Солнцем и Луной.

43

См. то, что мы говорили в «Царе мира» о символизме двух рук, именно в отношении к Шекине (которую мы по ходу дела упомянем в связи с Шакти индуизма) и о «дереве Сефирот».

44

Именно за плечами, согласно исламской традиции, стоят два ангела, которым поручено регистрировать соответственно хорошие и плохие поступки человека и которые равным образом представляют собой божественные атрибуты «Милосердие» и «Справедливость». Отметим еще по этому поводу, что в человеческом существе аналогичным образом можно «поместить» символическую фигуру «весов», о которых говорится в Siphra de-Tseniutha.

45

Опубликовано в «Voile d'Isis», август-сентябрь 1935.

46

Struve. De Elementis Empedodis.

47

В рисунке, помещенном в начале трактата «Об искусстве комбинаторики» Лейбница, представляющем концепцию герметистов, «квинтэссенция» в центре креста из элементов (или же двойного креста элементов и качеств) изображена в виде розы с пятью лепестками, являющейся, таким образом, символом розенкрейцеров. Выражение «квинтэссенция» может также относится к «пятеричной природе эфира», которое должно пониматься не как пять различных «эфиров», как это себе вообразили некоторые наши современники (что находится в противоречии с недифференцированностыо первичного элемента), но как эфир, рассматриваемый сам по себе и как принцип четырех других элементов; такова, впрочем, и алхимическая интерпретация этой розы с пятью лепестками, о которой мы только что говорили.

48

Эти «пять элементов» тоже располагаются в согласии с крестообразной фигурой, образованной двойной оппозицией воды и огня, дерева и метала, но центр здесь занят землей.

49

Marcel Granet. La Pensee chinoise. P. 313.

50

Само собою разумеется, что нельзя и помышлять никоим образом, предполагая хронологическую последовательность в осуществлении различных направлений, реализовать концепцию вроде идеальной статуи, которую представил Кондильяк в своем слишком известном «Трактате об ощущениях».

51

Опубликовано в «Voile d'Isis», октябрь 1935.

52

Dharma and Society (N. V. Service, The Hague; Luzac and Co., London). Большая часть книги касается более специально вопроса варн или каст, но это заслуживает быть предметом рассмотрения другой статьи.

53

Хотя автор так говорит, общность корня со словом «форма» нам представляется мало правдоподобной, во всяком случае, не ясно, какие из этого можно извлечь следствия.

54

Понятно также, что социальное приложение дхармы всегда переводится, если хотят воспользоваться современным языком, как «долг» или как «право»; драхма, свойственная существу, может выражаться, очевидно, только через то, что он должен делать сам, а не через то, что другие должны делать по отношению к нему, что, естественно, обнаруживает дхарму этих других существ.

55

См. следующую главу.

56

Опубликовано в «Voile d'Isis», ноябрь, 1935.

57

См. главу «Индуистская теория пяти элементов».

58

Опубликовано в «Etudes Traditionnelles», август-сентябрь, 1937.

59

Это высказывание точно согласуется с изменениями, которые Рене Генон сам внес по вопросу о буддизме в 4-е издание «Общего введения в изучение индуистских учений» (1952). — Прим. перев.

60

Опубликовано в «Etudes Traditionnelles», август-сентябрь, 1937.

61

Опубликовано в «Etudes Traditinnelles», март, 1940.

62

В английском языке до некоторой степени можно избежать двусмысленности, передавая «форму» схоластов через form, а «форму» в обычном смысле через shape; но во французском совершенно невозможно найти два слова, позволяющие произвести подобное различение.

63

Брихадараньяка Упанишада, 111, 2, 12.

64

Джайминья Упанишада Брахмана, 1, 35.

65

Там же, 111, 9.

66

Не в меньшей степени верно, что ангельская природа, как и все проявленное, необходимо заключает в себе смесь «действия» и «силы»; некоторые просто-напросто смешивают, как представляется, эти два термина с «формой» и «материей», которым они, действительно, соответствуют, но которые обычно имеют более ограниченное применение; и эти терминологические различия все же приводят к некоторым неясностям.

67

Здесь вспоминается символизм пещеры у Платона.

68

Об этом, а также и по поводу значительной части сказанного в этой статье, смотри: Ananda K. Coomaraswamy. The Part of Art in Indian Life, в сборнике, посвященном столетней годовщине Шри Рамакришны, The Culturral Heritage of India, Vol. Ill, pp. 485–513.

69

См. Брихадараньяка Упанишада, 1, 4, 17.

70

Однако следует добавить, что в некоторых случаях зрение и его орган тоже могут символизировать интеллектуальную интуицию («око Познания» в индуистской традиции или «око сердца» в исламской традиции); но тогда речь идет о другом аспекте символизма света и, как следствие, «видимости», отличающемся от того, который мы рассматриваем в данный момент, так как в этом последнем особенно принимают участие отношения зрения и слуха или соответствующих чувственных качеств; надо всегда помнить, что традиционный символизм никогда не бывает «систематическим».

71

Опубликовано в «Etudes Traditionnelles», июль-август, 1941.

72

Резюме посмертной книги Heinrich Zimmer «Myths and Symbols in Indian Art Civilisation» / Review of Religion, n° de mars 1947.

73

Разумеется, что этот смысл должен согласовываться с традиционной концепцией искусства, а не с современными «эстетическими» теориями.

74

В западной терминологии, здесь можно сказать, что не надо смешивать Natura naturans с Natura naturata, хотя обе они обозначаются именем Natura.

75

Кришна говорит: «Хотя и не рожденный…Я рождаюсь в моей собственной Майе» (Бхагавадгита, IV, 6).

76

См. «Великая Триада», гл. 1, заключительная часть; следует хорошо понимать, что христианская традиция, не рассматривающая «материальный» аспект непосредственно в самом Первоначале, может располагаться, по крайней мере эксплицитно в том, что касается его концепции Теотокоса (рождения Бога), лишь на второй из этих точек зрения, которые мы только что обозначили. Как говорит г. Кумарасвами, «не случайно имя матери Будды — Майя» (так же, как у греков Майя является матерью Гермеса); сюда же относится сопоставление, которые некоторые производят между именами Майя и Мария.

77

«Символизм креста», гл. XIV.

78

Г-н Кумарасвами напоминает в этом отношении слова блаженного Августина: «Quo comparata necpulchra, пес bona, пес sunt» (Исповедь, XI, 4).

79

Опубликовано в «Cahiers du Sud», специальный номер «Approches de l'lnde» (1949).